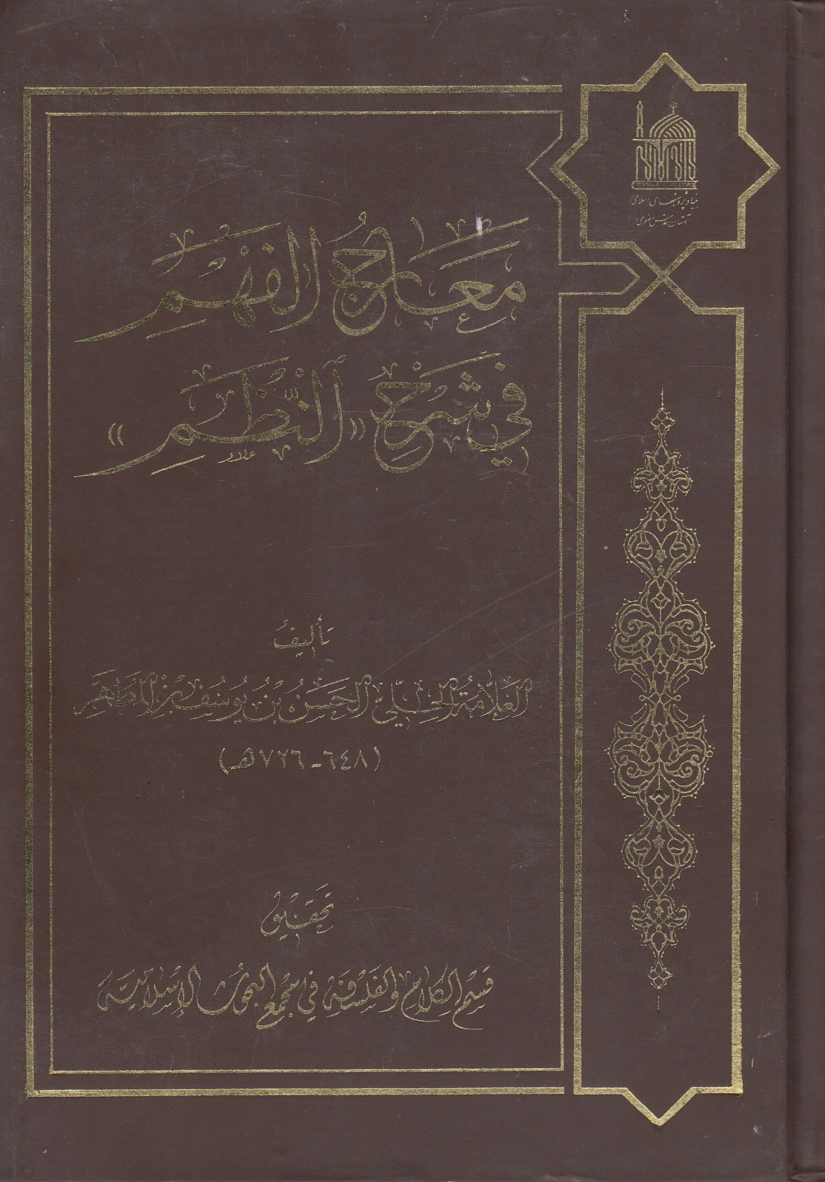

بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی
معارج الفهم
في شرح «النظم»
تأليف
العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر
(٦٤٨-٧٢٦هـ)
تحقيق
قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية



العلاّمة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر

معارج الفهم

في شرح النظم

تحقيق

قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميّة

علامه حلّي، حسن بن يوسف، ٦٤٨-٧٢٦ق.
[نظم البراهين في أصول الدين. شرح.]
معارج الفهم في شرح النظم / الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر؛ تحقيق قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميّة. ـ مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٣٠ق. = ١٣٨٨ش.
٥٥٨ص.
ISBN 978-964-971-287-1
فهرست‌نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
عربي
واژه‌نامه.
١. علامه حلّي، حسن بن يوسف، ٦٤٨-٧٢٦ق. نظم البراهين في أصول الدين ـ نقد و تفسير. ٢. شيعه اماميه ـ عقايد. ٣. كلام شيعه اماميه ـ قرن ٨ق. ٤. شيعه اماميه ـ اصول دين. الف. علامه حلّي، حسن بن يوسف، ٦٤٨-٧٢٦ق. نظم البراهين في اصول الدين. شرح. ب. آستان قدس رضوي. بنياد پژوهشهاي اسلامي. ج. بنياد پژوهشهاي اسلامي. گروه كلام و فلسفه. د. عنوان. هـ. عنوان: نظم البراهين في اصول الدين شرح.
BP ٢١٠ / ٥ / ع٨ ن٦٠٢١٧١٣٨٨
٢٩٧/٤١٧٢
كتابخانهٔ ملى ايران
١٧٥٩٠٧٧



معارج الفهم

في شرح النظم

العلاّمة الحلّي الحسن بن يوسف بن المطهّر

تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميّة

الطبعة الأولى ١٤٣٠ق. ١٣٨٨ش
١٠٠٠ نسخة ـ وزيري/ الثمن: ٧٥٠٠٠ ريال
الطباعة: مؤسسة الطّبع والنشر التّابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة

مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٢٢٣٠٨٠٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلاميّة، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣، (قم)٧٧٣٣٠٢٩
شركة بەنشر، (مشهد) الهاتف ٧-٨٥١١١٣٦، الفاكس ٨٥١٥٥٦٠
www.islamic-rf.ir E-mail: info @islamic-rf.ir

المشاركون في تحقيق الكتاب*

عبد العليّ صاحبي

عين الله يداللهي

محمّد زارعي أفين

محمّد قائمي

---

* وفق الترتيب الهجائيّ للأسامي

مقدّمة الناشر

أُنشئت مدينة الحلّة في العراق إبّان القرن الرابع علىٰ أنقاض مدينة بابل القديمة، و من حينها بدأت تكتب تاريخاً لها حافلاً بالعلم و المعرفة حتّىٰ غدت مركزاً ثقافيّاً يؤمّه الطلبة و الراغبون في التعلّم من أصقاع شتّىٰ. و استطاعت الحلّة ـ بتدبير من حكمة بعض رجالها ـ الإفلاتَ من الدمار الذي رافق المغول لدىٰ غزوهم العراق، فكُتب لهذه المدينة ـ بما تحمل من ثقافة و بما تتمتّع به من نشاط تجاريّ ـ أن تخترق تلك الظروف العصيبة وأن تواصل حملها لرسالة العلم و التعليم، محتضنة أعلاماً كباراً في المعرفة طيلة قرون عديدة، سطع فيمن سطع منهم نجم جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحلّيّ الأسديّ الذي عُرف لدى العلماء بلقب «العلّامة الحلّيّ»، المتوفّىٰ سنة ٧٢٦ هـ. و قد نبغ هذا الرجل في أسرة علميّة ذائعة الصيت من بين أسر الحلّة العلميّة الأُخرىٰ.

كان الشيخ أبو منصور الحسن بن يوسف كبيراً في الفقهاء، و من الأساتذة البارزين و المراجع المرموقين في الفقه و أصوله، و أنتج مؤلّفات قيّمة في هذا المجال ما يزال ما سلم منها من عاديات الزمن موضع حفاوة و تقدير و مرجعاً للفقهاء و الباحثين.

و ساهم في أفق العقائد، فكان مدرّساً و مؤلّفاً في الكلام و الفلسفة حتّىٰ عُدّ من المجدّدين فيهما خلال القرنين السابع و الثامن. وكتب عشرات المؤلّفات في هذا الموضوع، فيها من الأصالة و العمق بمدىٰ ما فيها من التجديد.

و قد اتّسعت دائرة تخصّصه المعرفيّ فكتب ـ إلىٰ جوار الفقه و أصوله و الكلام و الفلسفة ـ في ميادين التفسير و الحديث و النحو و المنطق و الجدل و الأدعية و الرجال..

و سواها. و كانت كتبه التي أربىٰ عددها على مئة كتاب قد «اشتهرت في حياته»[١]، ممّا ينبئ بسعة تأثيره آنذاك في البيئة العلميّة و الثقافيّة في نطاق الحلّة و في أوسع من نطاق الحلّة، خاصّة و أنّه قد قصد بغداد و حلّ على السلطان أولجايتو بطلب من السلطان نفسه، و أنشأ هناك مدرسة ثابتة و أخرىٰ دوّارة كان يتنقّل بها بين حواضر و مدن متعدّدة.

و من مؤلّفاته البارزة في علم الكلام هذا الكتاب الذي نقدّمه اليوم للقرّاء الأعزّاء باسم «معارج الفهم في شرح النَّظْم»، و هو شرح لكتابه الآخر «نَظْم البراهين في أصول الدين»، بسط فيه ما كان مطويّاً من عبارات النظم و فتح ما كان مستغلقاً من أفكاره و مباحثه.

و إذ يقدّم مجمع البحوث الإسلاميّة اليوم هذا الأثر الذي ألّفه أحد أبرز علماء الإماميّة في القرنين السابع و الثامن، يرجو أن يكون قد ساهم في التعريف بآراء هذا العلم المتميّز، و ساهم كذلك في تقديم حلقة من حلقات تاريخ الفكر الكلاميّ لدى الإماميّة، ليطّلع المعنيّون علىٰ ما فيه من سمات الأصالة و العمق.

نسأل الله تبارك و تعالى مزيد التوفيق للإخوة الكرام في قسم الكلام و الفلسفة الذين تحمّلوا مشكورين عبء تحقيق هذا الكتاب، و نشكر كذلك لمدير القسم الأستاذ عليّ البصريّ جهوده في مراجعة الكتاب و الإشراف علىٰ تحقيقه، و الحمد لله ربّ العالمين.

مجمع البحوث الإسلاميّة

---

١. الوافي بالوفيات ١٣: ٨٥.

كتاب معارج الفهم في شرح النظم

هذا الكتاب واحد من آثار العلّامة الحلّيّ الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ الأسديّ (٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ) في ميدان علم الكلام. و هو من بواكير مؤلّفاته التي أودعها درسه الاعتقاديّ علىٰ نهج المتكلّمين. و هو إنّما كتبه شرحاً لكتابه الموجز «نظم البراهين في أصول الدين» ليكون في متناول أيدي الدارسين و طالبي المعرفة.

و قد ظلّ الكتاب في ضمن مؤلّفات العلّامة التي لم تمتدّ إليها يد التحقيق و الطباعة، حتّىٰ قرّ قرار قسم الكلام و الفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميّة على إحياء هذا الأثر باستحصال نسخ من مخطوطته من أماكن متفرّقة، و مقابلتها و إثبات موارد الاختلاف بينها في الهامش و تخريج ما فيه من آيات القرآن الكريم و الأحاديث و أقوال المتكلّمين و الفلاسفة و سواهم، ثمّ التعريف بالأعلام الذين ذكرهم في سياق بحثه.

و اعتمدنا في تقويم نصّ الكتاب و إخراجه على المخطوطات التالية أوصافها:

١. النسخة المحفوظة في المكتبة المركزيّة للأستانة الرضويّة المقدّسة، تحت الرقم ١٣٦٥.

تحتوي على ٩٨ ورقة، في كلّ منها ٢٥ سطراً. و هي نسخة كاملة عليها حواشٍ، غير أنّها رديئة الخطّ. أوقفها ابن خاتون سنة ١٠٦٧ هـ. في آخرها: علّقت بقلم حسن بن عليّ ابن صدقة برحا تغمده الله برحمته و أسكنه بحبوحة جنّته، بمحمّد و آله و عترته، آمين ربّ العالمين.

و هذه النسخة رمزنا لها بالحرف (أ).

٢. النسخة المحفوظة في مكتبة مدرسة الشهيد مطهّريّ العالية (مدرسة عالى سپهسالار، سابقاً)، تحت الرقم ٩٥٥.

عدد أوراقها ١٢٨ ورقة، في كلّ منها ٢١ سطراً. عليها حواشٍ كثيرة، و في آخرها سقط بمقدار ١٥ ورقة. عليها مهر «وقف كتابخانه مدرسهٔ سپهسالار تهران».

و قد رمزنا لها بالحرف «م».

٣. النسخة المحفوظة في مكتبة الوزيريّ بمدينة يزد، تحت الرقم ٩٥٦. أوراقها ٢٢٩ ورقة، كلّ منها ذات ١٥ سطراً. تضمّ حواشي، و هي جيّدة الخطّ قليلة الأغلاط، غير أنّها ناقصة صفحة واحدة في أوّلها، و عشر أوراق في آخرها.

و هذه النسخة رمزنا لها بالحرف «ي».

٤. النسخة المحفوظة في مكتبة آية الله السيّد المرعشيّ النجفيّ، تحت الرقم ٦٧٧.

تحتوي على ١١٨ ورقة، يتراوح عدد سطورها بين ٢١ و ٢٥ سطراً. و هي نسخة كاملة غير منقوطة. كاتبها عليّ بن محمّد بن إبراهيم، في العشر الأوسط من ربيع الأوّل من سنة أربع و ثلاثين و سبعمئة. و تمتاز بقرب كتابتها من عصر المؤلّف.

و قد رمزنا لهذه النسخة بالحرف «ن».

و قد تحمّل الإخوة المشاركون في تحقيق الكتاب من القسم أعباء العمل حتّىٰ ظهر بهذه الحُلّة الجديدة، شاكرين لهم جهودهم المتظافرة، و متمنّين لهم من الله سبحانه التوفيق و السداد.

قسم الكلام و الفلسفة

صورة الصفحة الأولى من النسخة «أ»

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «أ»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أولانا من التوفيق في هدايتنا إلى سواء الطريق
وميّزنا بالعقل عن سائر المخلوقات السفلية وفضّلنا
بالعلم لنصل به إلى مرتبة الجواهر العلوية والصلوة على أشرف
من حصل له أعلى مقامات المرتبتين وأعظم من اتصف بهاتين
الصفتين ومن ... أنبياء والمرسلين ... والصالحين خصوصًا
على أشرفهم منزلة وأعلاهم مرتبة وأفضلهم محمد المصطفى وعترته
الأطهار السالكين طريقته في حالتي الإيراد والإصدار أما
بعد فإنا لما وفقنا الله تعالى فيما سلف من الأوقات
بإملاء مقدمة في علم الكلام مشتملة على سائر النكات وسمّيناها
نظم البراهين في أصول الدين وكانت عظيمة اللباب مشكلة
على أكثر الناس لا يكاد يفهمها إلا الأذكياء من أولي الألباب
ولا يحصلها إلا ... بأيد من الله تعالى وتكرم بالصواب رأيت
أن أملي لها شرحًا موجزًا يكشف عن أسرارها ويظهر الكامن
من أغوارها مع توفيق الله تعالى إيانا في ذلك متقربين إلى الله
تعالى وسميناه معارج الفهم في شرح النظم واعتصمنا بالله
وتوكلنا عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل قال

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله في ذاته المنفرد في صفاته
واهب العقل لبريته ومكلفهم السلوك إلى محجته وصلى الله
على أشرف خليقته محمد النبي وعلى أكرم ذريته وأطيب عترته
وبعد فهذه رسالة في علم الكلام تشتمل على جوامع ومحتوى

صورة الصفحة الأولى من النسخة «م»

مثل العلم ... من الجماعات المركبة وهو باطل
بالضرورة قال ـــــ والثاني أن الصورة الكلية ذهنا
وإن كانت ذلك باعتبار تشخص محلها تكون تشخص فكذا هنا أو لـــ
هذا جواب الوجه الثاني وهو أولا المنع وجود الكلي في الذهن ولزوم
من وجوده أحدها الذهن إن طابق الخارج لزم وجود الكلي في
الخارج وهو محال وإلا يلزم إبطال الدليل وإن لم يطابق فهو جهل
وثانيها الكلي إما يقوم بالجزئي وإما عارض له ويقوم الشيء والعارض
له يستلزم عروضه لغيره وثالثها الذهن يتشخص فالعرض الحال فيه يتشخص
فلا كلي وثانيا لو سلم وجود الكلي في الذهن لكنه صورة متخصصة
حالة في نفس جزئية والوجد من حيث هي هي يكون كلية فيعقل ثم
لا يجوز أن يكون النفس جسما ويكون هذه الصورة حالة فيه ويكون
جزئية من حيث حلولها في هذا الجسم وكلية من حيث هي هي له
قال ـــــ والثالث نفع المؤثر منتزع معا إذ الجسمانية
[illegible] على سبيل الوساطة البداية وعندكم النفس قابلة للمعقولات
أقول ـــــ هذا جواب الوجه الثالث وهو منع المقدمتين
معا أما الصغرى فلأن عندكم القوة الجسمانية تقوى على ما لا يتناهى الانفعال
بل بواسطة انفعالها عن المفارق والذي يمنع منه كونها مستقلة
بذاتها بالإيجاد وأما الكبرى فلأن النفس لا تعقل ما لا يتناهى نعم
تعقل صورا عقلية لا متناهية والتعقل عندكم من الانفعال والقوى
الجسمانية تقبل آثارا لا متناهية بالاتفاق فلم لا يجوز أن يكون النفس
جسمانية وهي قابلة ما قال ـــــ والرابع نحو حضور

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «م»

... انكار من

من اغوارها مع ...

... تعالى ...

بالله وتوكلنا عليه ...

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد ...

المنفرد في صفاته واهب العقل ...

السلوك الى محبته وصلى الله على اشرف ... محمد

النبي وعلى اكرم ذريته واطيب عترته وبعد فهذه

رسالة في علم الكلام تشتمل على جواهر وتحتوي على

نوادر في غاية الايجاز والاختصار بجنبه الاطالة

والاكثار قد احتوت على مسائل جليلة شريفة ومباحث

دقيقة لطيفة ... طات ولم يوجد

مثلها في كتب ...

سليم ونظر ...

الدين ورتبة ...

صورة الصفحة الأولى من النسخة «ي»



ن الملائكة والجن والشياطين من نوع واحد وخلفوا

خلاف الآثار فالذين لا يفعلون الا الخير هم الملائكة

والذين لا يفعلون الا الشر هم الشياطين والذين يتوسط

افعالهم بين الخير والشر هم الجن والاخبار التي وردت

بمشاهدة الجن لبعض الناس تلقته الفلاسفة بالقبول

واسندوه الى الخيال ثم ارتسامه في الحس المشترك

... واثبتوا نفوس السماء بحركتها اختيارا اذ الطبع

لا يطلب متروكه فلا قسر واقوى قولهم فيها انها مفارقة

وارادتها بالحركة التشبه بالعقل في استخراج كمالاتها

الى الفعل والا لوقفت ... قد بينا ان الحركة

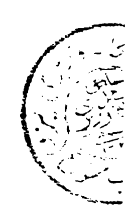
لا تصدر عن ذات الجسم وانما تصدر عن قوة اخرى وهي

اما طبيعية او قسرية او ارادية والحركة الدورية

لا يمكن ان تكون طبيعية لان الطبيعي لا يكون طلبه هو

بعينه تركه والحركة الدورية كذلك فهي ليست طبيعية

واذا لم تكن طبيعية لم تكن قسرية لان القسر على خلاف الطبع



صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ي»

بسم الله الرحمن الرحيم توكلت على الله

الحمد لله على ما اولانا من التوفيق وهدانا الى سواء الطريق اذ ميزنا بالنفس عن سائر المخلوقات السفلية وفضلنا بالعلم لنصل به الى رتبة الجواهر العلوية والصلاة على اشرف من حصل له اعلى درجات المرتبتين واعظم من اتصف بهاتين الصفتين وهم الانبياء والمرسلون والائمة الصالحون خصوصا على اشرفهم منزلة واعلاهم مرتبة وافضلهم محمد المصطفى وعترته الاطهار السالكين طريقته في حالتي الايراد والاصدار وبعد فانا لما وفقنا الله تعالى فيما سلف من الاوقات بإملاء مقدمة في علم الكلام مشتملة على سائر المطالب [illegible] وسميناها بنظم البراهين في اصول الدين وكانت عظيمة الالتباس مشكلة على الاذهان لا يفهمها الا الاذكياء من اولي الالباب ولا يحصلها الا من ايد من الله تعالى بالفكر بالصواب رأيت ان املي لها شرحا موجزا يكشف عن اسرارها ويستخرج الكامن من اغوارها مع توفيق الله تعالى اياي في ذلك منتسبا الى الله [illegible] وسميناه معارج الفهم في شرح النظم واعتصمنا بالله وتوكلنا عليه وهو حسبنا ونعم الوكيل قال: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواجب في ذاته المنفرد في صفاته الواهب لعقل المرتبة وكمالهم السالك الى محجته وصلى الله على اشرف خليقته محمد النبي وعلى الاكرمين من ذريته الاطيبين عترته وبعد فهذه رسالة في علم الكلام مشتملة على جواهره ومحتوية على نوادره في غاية الايجاز والاختصار متجنبة الاطالة والاكثار [illegible] على سائر المطالب بطريق [illegible] دقيقة لطيفة [illegible] المعضلات [illegible] كل ذي طبع سليم وذهن مستقيم سميتها نظم البراهين في اصول الدين ورتبتها على سبعة ابواب واعتمدت في [illegible] النظر وهو ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى آخر [illegible] الترتيب [illegible] الامور الذهنية [illegible] في الامور [illegible] النفس بالذهن ليخرج عنه ترتيب الامور الخارجية [illegible] ان ترتيب [illegible] الذهنية [illegible] ليتوصل بها الى امر آخر [illegible] والثاني لا يسمى

صورة الصفحة الأولى من النسخة «ن»

ما اوردنا ان نثبته في هذه المقدمة اقول ـــــ ذهب ابو هاشم الى
ان التوبة واجبة بالعقل لانها سبب حصول المعصية الكبيرة لانها دافعة للضرر
الذي هو العقاب ودفع الضرر واجب فالتوبة واجبة واما المعصية الصغيرة
فاوجب التوبة عنها بالسمع وابو علي اوجبها ايضا بالعقل لانها دافعة للضرر
ايضا [illegible] فهذا اخر ما اوردناه في هذه المقدمة اللهم لما
وفقتنا للامامة وارشدتنا للاحسان فصل على اشرف الذوات الطاهرات
واكمل النفوس العارفات محمد المصطفى وعترته الاخيار الابرار الذين اذهبت
عنهم الرجس وطهرتهم تطهيرا واجعلنا ممن تمسك بحبلهم لنا لا علينا ووفقنا للثبات
على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الاخرة برحمتك يا ارحم الراحمين

تم كتاب معارج الفهم في شرح النظم والحمد لله
رب العالمين والصلاة على سيد المرسلين محمد
خاتم النبيين وعلى عترته الطيبين
الطاهرين فرغ من تعليقه
لنفسه العبد المفتقر
الى الله [illegible]

علي بن محمد بن ابرهيم [illegible] عفا الله عنه وذلك في العشر الاوسط من ربيع الاول
من سنة [illegible] سبعمائة وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل ولله [illegible]

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة «ن»

مقدّمة المؤلّف

بسم الله الرحمٰن الرحيم[1]

الحمد لله علىٰ ما أولانا من التوفيق و هدانا إلى سواء الطريق، و ميّزنا بالعقل[2] عن سائر المخلوقات السفليّة، و فضّلنا بالعلم لنصل به إلىٰ مرتبة الجواهر العُلويّة. والصلاة علىٰ أشرف من حصل له أعلى هاتين المرتبتين وأعظم من اتّصف بهاتين الصفتين، وهم الأنبياء والمرسلون والأئمّة الصالحون[3] خصوصاً علىٰ أشرفهم منزلة و محلّاً[4]، وأعلاهم مرتبة وفضلاً محمّد المصطفىٰ وعترته الأطهار، السالكين نهج[5] طريقته في حالتَي الإيراد والإصدار.

(أمّا بعد)[6] فإنّا لمّا وفّقنا الله تعالى فيما سلف من الأوقات بإملاء مقدّمة في علم الكلام مشتملة علىٰ سائر النكات[7]، ووسمناها[8] بـ«نظم البراهين في أصول الدين». وكانت عظيمة الالتباس، مشكلة علىٰ أكثر الناس لا يكاد يفهمها إلّا

---

١. ن: + توكّلت على الله.

٢. في حاشية م: العقل عند الجمهور يطلق على معان ثلاثة، فيطلقون العقل على صحّة الفطرة الأولىٰ في الإنسان، فيكون حدّه بأنّه قوّة بها يكون جودة التميیز بين الأمور الحسنة و القبيحة. و يطلقون العقل على ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلّيّة، فيكون حدّه: معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدّمات لتستنبط بها المصالح والأغراض. و يطلقون العقل على معنىً آخر، وحدّه: أنّه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه وإخباره، فيحتمل أن يكون مراد شيخنا قدّس الله روحه الطاهرة الزكية كلّ واحد من هذه المعاني. والعقل عند الحكماء يطلق علىٰ معانٍ أُخر لا نطوّل بذكرها.

وفي حاشية أ: العقل قوّة يحصل بها العلم بالأشياء، أي هي السبب القريب لحصول العلم.

٣. في م: والصالحون.

٤. ليس في ن.

٥. ليس في ن.

٦. في ن: وبعد.

٧. في ن: النكت.

٨. في حاشية أ: وسمّيناها.

الأذكياء من أولي الألباب، ولا يحصّلها إلّا من (أيّده الله)[١] تعالى في فكره بالصواب، رأينا[٢] أن[٣] نملي[٤] لها شرحاً موجزاً يكشف عن أسرارها ويُظهر الكامن من أغوارها، مع توفيق الله تعالى إيّانا في ذلك، متقرّبين إلى الله تعالى[٥]، وسمّيناه[٦] بـ«معارج الفهم في شرح النظم»، واعتصمنا بالله وتوكّلنا عليه. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

قال:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الواحد في ذاته المتفرّد[٧] في صفاته واهب العقل لبريّته ومكلّفهم السلوك إلى محجّته[٨]. وصلّى الله علىٰ أشرف خليقته محمّد النبيّ وعلىٰ أكرم ذرّيّته وأطيب عترته.

وبعد، فهذه رسالة في علم الكلام تشتمل على جواهره وتحتوي على نوادره في غاية الإيجاز والاختصار (مجنّبة عن)[٩] الإطالة والإكثار، قد احتوت علىٰ مسائل جليلة شريفة ومباحث دقيقة لطيفة خلت عنها أكثر المبسوطات، ولم يوجد مثلها في كثير من المطوّلات، هديّة منّي إلىٰ كلّ ذي طبع سليم ونظر مستقيم، وسمّيتها: نظم البراهين في أصول الدين، ورتّبتها على سبعة أبواب، واعتمدت على ربّ الأرباب.

---

١. في م، ن: أُيّد من الله.

٢. في م، ن: رأيت.

٣. من أوّل النصّ إلى هنا ليس في ي.

٤. في م، ن: أملي.

٥. ليس في أ.

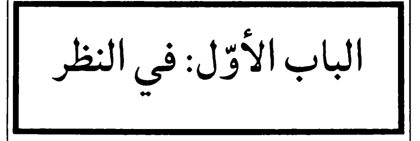
٦. في ي: وسمناه.

٧. في ن: المنفرد.

٨. في حاشية أ، م، ي: قلت: المحجّة ليس المسلوك إليها بل المسلوك فيها، فلو قال: سلوك محجّته، كان أولىٰ. ويمكن أن يقال: «إلىٰ» بمعنىٰ «في»، قال الشاعر:

ولا تَترُكَنّي بالوعيد كأنّني ... إلى الناس مَطليٌّ به القارُ أجربُ

٩. في ن، ي: مجنّبة. وفي م: في مجنّبة.



الباب الأوّل: في النظر

الباب الأوّل: في النظر.

تعريف النظر

وهو ترتيب أمور ذهنيّة ليتوصّل بها إلى آخر.

أقول[1]: الترتيب كما يقع في الأمور الذهنيّة فقد يقع في الأمور الخارجيّة (فالتقييد بالذهنيّة ليخرج عنه ترتيب الأمور الخارجيّة).[2] ثمّ إنّ ترتيب الأمور الذهنيّة قد يكون ليتوصّل منها[3] إلىٰ أمر[4] آخر وقد لا يكون[5]، والثاني لا يسمّىٰ نظراً.

والأمور الذهنيّة تشمل[6] المفردات، كالأجناس والفصول والخواصّ المتوصّل منها[7] إلىٰ معرفة المحدود والمرسوم، وتشمل[8] المركّبات كالمقدّمات، سواء كانت علميّة[9] أو ظنّيّة أو تقليديّة[10] أو اعتقاديّة اعتقادَ الجهّال[11].

وهذا الحدّ أولىٰ مِن قول مَن قال: النظر ترتيب تصديقات[12]؛ لأنّه يخرج منه

---

١. في ن، ي: مطموسة.
٢. ليس في م.
٣. ن، م: بها.
٤. ي: ـ أمر.
٥. في حاشية م: للتوصّل بل للاستحضار.
٦. م: يشتمل.
٧. ي: بها.
٨. م: تشتمل.
٩. في حاشية م: المراد بالعلم هاهنا المعنى الأخصّ.
١٠. في حاشية م: أي اعتقاد المقلّد للحقّ.
١١. ن: الجهل، وفي حاشية م: وهو شامل للجهل المركّب والجهل البسيط.
١٢. يراجع **المحصّل** للفخر الرازيّ ١٢١. وفي حاشية م، ي: قلت: الإمام إنّما عرّف النظر بذلك بناءً علىٰ مذهبه، وهو أنّ

←

النظر المفيد للتصوّرات، وأولىٰ مِن قول مَن قال: النظر ترتيب علوم؛ لأنّه يخرج منه ترتيب باقي الاعتقادات، إلّا أن يأخذ[١] العلم على الوجه الأعمّ، فيكون قد استعمل المشترك أو المجاز[٢]، وكلاهما أُغلُوطة[٣] في الحدّ.

واعلم أنّ التعريف قد يكون بالعلّة المادّيّة، كما نعرّف[٤] الكوزَ بأنّه وعاء صُفريّ أو خَزَفيّ (كذا وكذا)[٥]. و[٦] قد يكون بالعلّة الغائيّة، كقولنا في حدّه: إنّه آلة يُشرَب[٧] بها[٨] الماء. وقد يكون بالصورة، كما نقول[٩]: إنّه آلة شكله كذا. وقد يكون بالفاعل كما نقول: إنّه شيء يصنعه الخزّاف. وأكمل الحدود ما اشتمل على الأربع، وهذا الحدّ قد اشتمل على العلل الأربع.

أمّا الصورة فهي الترتيب، وأمّا المادّة فهي المقدّمات[١٠]، وأمّا الغاية فهي التوصّل. وفي قولنا: «ليتوصّل» إشارة إلى الفاعل، وهو الناظر فيكون هذا الحدّ[١١]

← التصوّرات غير مكتسبة، فبناءً علىٰ هذا تمنع خروج شيء من التعريف المذكور. وزاد في م: قلت: الصحيح المطابق لما في نفس الأمر أنّ الصواب «مكتسبة»، فعلىٰ هذا لا يكون جامعاً في الواقع، والتعريف يجب أن يكون جامعاً مانعاً في الواقع لا على مذهب باطل.

١. أ، م: نأخذ.

٢. ن: والمجاز.

٣. في حاشية م: أفرد أغلوطة باعتبار لفظة «كلاهما» إذ هو مفرد اللفظ، وثنّى الضمير باعتبار معناه إذ هو مثنّى المعنىٰ.

٤. ن، م: يعرّف.

٥. ليس في ي.

٦. م: أو.

٧. م، ن: شرب.

٨. ي: به.

٩. م: يقول.

١٠. في حاشية م، ي: يخرج مادّة التعريف، فالأولى أن يذكر عوض المقدّمات: الأمور. وزاد في م: الجواب أن نقول: المراد بالمقدّمة ما يعين في تحصيل المطلوب، وحينئذ لا تخرج مادّة التعريف ولا يحتاج إلى أن نذكر عوضها «الأمور». وفي حاشية أ قوله: في المقدّمات، الأولى أن نذكر عوض المقدّمات: الأمور.

١١. في حاشية م، ي: قلت: هذه المذكورة (م: المذكورات) ليست حدوداً حتّى يكون هذا أكمل الحدود، وإن سلّم فأكمل الحدود ما أوصل إلى كنه ماهيّة المحدود، وهو المشتمل علىٰ جميع (م: مجموع) الذاتيّات. لا يقال: إنّه مشتمل على المادّة والصورة وذلك جميع أجزاء المركّب؛ لأنّا نقول: هذه أجزاء خارجيّة غير محمولة، وإنّما الموصل إلى الكنه أجزاء الماهيّة في العقل (م: الفعل) المحمولة، وهي الجنس والفصل القريبان.

أكمل[١] الحدود.

في النظر الصحيح و الفاسد

قال: فإن صحّت المادّة و الصورة فصحيح[٢]، و إلّا ففاسد.

أقول: كلّ مركّب فإنّه يشتمل علىٰ أجزاء يتركّب منها و علىٰ صورة حصلت بالتركيب، و الأولىٰ[٣] هي الأجزاء المادّيّة، و الثانية هي الجزء الصوريّ. و لمّا كان النظر مركّباً من مقدّمات كانت له أجزاء مادّيّة و أجزاء صوريّة. ثمّ لمّا كان بعض المركّبات قد يتركّب من أجزاء مادّيّة و تلك[٤] الأجزاء المادّيّة مركّبة أيضاً من أجزاء أُخر كان للأجزاء[٥] القريبة[٦] لتلك المركّبات موادّ و صور. و النظر من هذا القبيل؛ فإنّه مركّب من مقدّمات، و المقدّمات تتركّب من طرفين، فيكون للمقدّمات أجزاء مادّيّة و صوريّة أيضاً.

إذا تقرّر هذا فنقول: صحّة النظر إنّما تكون بصحّة المقدّمات، أي بكونها مطابقة للأمر نفسه، و بصحّة الترتيب علىٰ معنى كونه من أحد الأشكال المنتجة، و متىٰ فسد[٧] أحد هذين الجزءين كان النظر فاسداً، و جاز نسبة الصحّة و الفساد إلى الموادّ لكونها مركّبة[٨]؛ فإنّ الموادّ البسيطة لا توصَف بالصحّة و لا بالفساد.

---

١. في حاشية م: لأنّه بالعلّيّة المادّيّة و الصوريّة يحصل حقيقة الشيء و ماهيّته، و بالغائيّة غايته، و بالفاعليّة وجوده، فيكون مشتملاً على الماهيّة و الغاية و الوجود. و كلّ تعريف يشتمل على ذلك فلا شكّ أنّه أكمل التعريفات و أشرفها.

٢. في حاشية م: لمّا عرّف النظر شرع في بيان الصحيح و الفاسد، و لمّا كان بيان ذلك موقوفاً على ذكر مقدّمتين أشار إليهما بقوله: كلّ مركّب فإنّه يشتمل، إلىٰ آخر الكلام.

٣. م: الأوّل.

٤. م، ن، ي: تلك.

٥. ن، ي: الأجزاء.

٦. ن: المقوّمة.

٧. أ: فقد.

٨. في حاشية م، ي: قلت: قد يكون موادّ بعض الأنظار بسيطة كالأجناس و الفصول و الخواصّ التي هي موادّ التعريف

النظر الفاسد هل يستلزم الجهل؟

قال: و[١] يستلزم الجهلَ إن فسد من المادّة و إلاّ فلا.

أقول: ذهب الجمهور من المتكلّمين إلى أنّ النظر الفاسد لا يستلزم الجهل، واحتجّوا عليه بأنّه لو استلزم الجهل لكان المحقّ إذا نظر في شبهة المبطل لأدّاه ذلك النظر[٢] إلى الجهل. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وعُورضوا بأنّه إنّما لم يولّد الجهلَ للمحقّ لأنّه لم يعتقد صحّة المقدّمات، كما أنّ المبطل إذا نظر في دليل المحقّ فلا يؤدّيه[٣] نظره إلى العلم، لما لم يعتقد صحّة المقدّمات[٤]. ومع هذا فإنّا نقطع بأنّ النظر الصحيح يستلزم العلم.

و **قال آخرون**: إنّ النظر الفاسد يستلزم الجهل. والحقّ أن نقول: إن كان فساد النظر من جهة المادّة استلزم الجهل[٥]، كمن يعتقد أنّ العالم قديم وأنّ كلّ قديم

← الذي هو نظر، لإدخال المصنّف إيّاه في تعريف النظر. (و زاد في م:) الجواب: تقدير كلام المصنّف هكذا: و جاز نسبة الصحّة و الفساد إلى الموادّ المركّبة؛ لكونها مركّبة بدليل قوله: فإنّ الموادّ البسيطة لا توصف بالصحّة و الفساد، و حينئذ سقوط الاعتراض ظاهر.

١. من ي.

٢. أ: ـ النظر.

٣. أ: قد لا يؤدّيه. و بياض في ن.

٤. في حاشية م: هذا الكلام إشارة إلىٰ منعَين تفصيليّ و إجماليّ. أمّا التفصيل فتقريره أن نقول: لا نسلّم التالي مثله إنّما يكون حقّاً أن لو كان الناظر معتقداً لصحّة المقدّمات، و هو ممنوع. و قد أشار المصنّف إلى التعبّد.
و أمّا الإجماليّ فتوجيهه أن يقال: دليلكم بجميع مقدّماته غير صحيح لتخلّف الحكم عنه؛ و ذلك لأنّ صورة دليلكم أنّ النظر في شيء يؤدّي إلى اعتقاد نتيجة ذلك النظر، فنقول: لو كان هذا حقّاً لكان المبطل إذا نظر في دليل المحقّ يؤدّيه نظره إلى العلم، لكن هذا لا يؤدّيه، مع أنّا نقطع بأنّ النظر الصحيح يستلزم العلم؛ لأنّه لم يعتقد صحّة المقدّمات.

٥. في حاشية أ، م، ي: قلت: ينتقض ذلك بقولنا: كل إنسان حجر و كلّ حجر حيوان، فإنّ المادّة فاسدة و هو يستلزم الصواب (م: مستلزمٌ للصواب) أيضاً، قوله: يستلزم الجهل مطلقاً غير صحيح؛ لأنّ الصورة الصحيحة ملزوم، و لا يلزم من تحقّق الملازمة ما لم يضمّ (م: ما لم ينضمّ) إليه تحقّق الملزوم، فما لم يعتقد صحّة تلك المادّة الفاسدة لا يلزم الجهل. و الحقّ أن يقال: إن صحّت الصورة (في م: إن اعتقد صحّة الصورة) و اعتقد صحّة المقدّمات (م: صحّة تلك المادّة الفاسدة) لزمت النتيجة علماً، إن كانت المقدّمات حقّة. و زاد في م: و إلاّ فلا.

مستغنٍ عن المؤثّر، فإنّه يستلزم اعتقاد أنّ العالم مُستغنٍ[١] عن المؤثّر. وإن كان الفساد من جهة الصورة فإنّه لا يستلزم الجهل، وهو ظاهر.

النظر الصحيح هل يفيد العلم؟

قال: والصحيح يفيد العلم ضرورةً[٢]، وقد[٣] يُختلَف فيه.

أقول: ذهب جمهور العقلاء[٤] إلىٰ أنّ النظر الصحيح يفيد العلم، ونُقل عن السُّمَنيّة[٥] أنّه لا يفيد العلم مطلقاً، والعقلاء قد يدّعون في هذا المقام الضرورةَ؛ لأنّ مَن علم أنّ[٦] العالم متغيّر وأنّ[٧] كلّ متغيّر مُحدَث يعلم قطعاً أنّ العالم محدث.

احتجّ المنكرون[٨] بأنّ قولكم: النظر يفيد العلم، إمّا أن يكون ضروريّاً وإمّا أن يكون نظريّاً. والأوّل باطل، وإلّا لزم اشتراك العقلاء فيه[٩]. والثاني باطل، وإلّا لزم التسلسل.

والجواب: أنّه يفيد العلم ضرورة، والاشتراك غير لازم؛ لأنّ الضروريّات قد

---

١. م: يستغني.

٢. في حاشية م: لَمّا بيّن أنّ النظر الفاسد من جهة المادّة يستلزم الجهل شرع بتبيين أنّ النظر الصحيح يستلزم العلم.

٣. م: قد.

٤. في حاشية م: لمّا بيّن أنّ صحّة النظر إنّما هي صحّة المقدّمات والترتيب وفساده بفساد أحدهما شرع بتبيين أنّ النظر الفاسد المستلزم للجهل ما هو، فقال: ذهب الجمهور إلخ.

٥. **المحصّل** ٥٧؛ **تلخيص المحصّل** ٤٩.

٦. أ: هذا.

٧. أ: ـ وأنّ.

٨. **المحصّل** ٥٧؛ **تلخيص المحصّل** ٤٩.

٩. م: ـ فيه.

يُختلَف فيها عند خفاء[١] تصوّر أحد الطرَفين، فقوله[٢]: قد يختلف فيه، إشارة إلى جواب هذه الشبهة المقدّرة[٣].

في كيفيّة إفادة النظر العلم

قال: تولّداً[٤] وقيل عادةً؛ لأنّه ممكن، وهو ضعيف وقيل: واجب غير متولّد، وهو قريب.

أقول: اختلف المتكلّمون في كيفيّة إفادة النظر[٥] العلمَ[٦]؛ فقالت المعتزلة[٧]: إنّه يولّد العلم[٨]؛ لأنّ كلّ فعل يصدر من الحيوان لا بتوسّط يسمّونه مباشرة كالاعتماد، وكلّ ما يصدر عنه بتوسّط يسمّونه تولّداً كالحركة عنه بتوسّط الاعتماد، فالناظر[٩] يحصل منه العلم بتوسّط النظر، فهو متولّد[١٠]، وهو واجب وجوب المعلول عند

---

١. في حاشية ي: قلت خفاء بعض الأطراف لا يفيد تفاوتاً في هذه، فإنّ الطرفين وهما النظر وإفادته العلم معلومان لا خفاء فيهما، فالأولىٰ أن يقال في حدّه: أيّ شيء تعني بالضروريّ؟ فإنّه يُطلق على معنيين، الأوّل: ما قابل النظريّ، والثاني: مرادف البديهيّ، أعني ما يكفي تصوّر طرفيه في الجزم بالحكم بينهما؛ فإن أريد الأوّل منعنا الاشتراك، لجواز توقّفه على تنبيه أو حدس أو تجربة أو تواتر، فمن ليس له ذلك لا نجزم، وإن أريد الثاني منعنا الحصر في الضروريّ والنظريّ؛ لجواز أن يكون من الحدسيّات أو التجربيّات وغيرها من الضروريّ بالمعنى الأوّل.

٢. م، ن: وقوله.

٣. أ: ـ المقدّرة.

٤. أ: تولدّ.

٥. م: ـ النظر.

٦. ن: للعلم.

٧. **المغني** ١٢: ٧٧؛ **شرح الأصول الخمسة** ٢٠؛ **قواعد المرام**: ٢٧؛ **المحصّل** ٦٦؛ **تلخيص المحصّل** ٦٠؛ **تمهيد الأصول** ٢.

٨. م: ـ العلم.

٩. أ، م: والناظر. وفي حاشية م: الناظر علّة مرتّبة في النظر، والنظر علّة مرتّبة في النتيجة، وعلّة العلّة علّة، والناظر علّة في النتيجة، لكن علّة معدّة لأنّه توسّط.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: لم لا يجوز أن يكون النظر معدّاً أخيراً للسبب الفاعل (م: لسبب الفاعليّ) للنتيجة لا علّة، فلا يكون مولّداً؟ (وزاد في م:) لينظر.

وجود[١] العلّة[٢] التامّة[٣].

و قالت الأشاعرة[٤]: إنّه بالعادة لأنّ مذهبهم أن لا مؤثّر في الممكنات إلّا الله تعالى، فإذا قارن الشيءُ الشيءَ دائماً لا يكون أحدهما مؤثّراً في الآخر، بل الله تعالى أجرى عادته بخلق ذلك الشيء عقيب الآخر على سبيل الإمكان، و يمكن أن لا يخلق العلم عقيب النظر الصحيح.

و قوله: لأنّه ممكن، إشارة إلى استدلالهم[٥] علىٰ أنّ العلم من الله تعالى. و إنّما كان هذا القول[٦] ضعيفاً لأنّا سنبيّن أنّ بعض الممكنات واقعة[٧] لا من الله تعالى. و ذهب القاضي أبو بكر[٨] و إمام الحرمَين[٩] إلى أنّ العلم لازم للنظر[١٠] لزوماً واجباً

---

١. م: ـ وجود.

٢. في حاشية م: و العلم بعد النظر ممكن محتاج إلى المؤثّر، فإذن هو فعل الله تعالى، و ليس يجب على الله تعالى شيء مرفوعه غير واجب و هو أكثريّ فهو عاديّ بطلوع الشمس كلّ يوم؛ و ذلك أنّ أفعال الله تعالى المتكرّرة يقال إنّه فَعَلها [و ما خرق] العادة، و كلّ ما لا يتكرّر أو يتكرّر قليلاً فهو خارق للعادة أو نادر.

٣. في حاشية م: قلت: هذا الاعتراض لا يرد على المصنّف؛ لأنّه مقرّر للأقوال و المذاهب، و لا على المعتزلة لأنّ النتيجة حاصلة بواسطة النظر، سواء كان علّة أو سبباً معدّاً، و لا منازعة في الاصطلاحات.

٤. **قواعد المرام** ٢٦؛ **المحصّل** ٦٦؛ **تلخيص المحصّل** ٦٠.

٥. في حاشية م: فإنّهم يقولون: هذا ممكن و كلّ ممكن فإنّه صادر من الله تعالى، فهذا صادر من الله تعالى على سبيل الاختيار.

٦. م: ـ القول.

٧. في حاشية م، ي: و هو من فعل الله الّذي لا يجوز (م: لا يمكن) تخلّفه. و فيه نظر؛ لأنّه لا يجب عندهم على الله شيء؛ لأنّ أفعاله كلّها باختياره (م: باختيار) يجوز منه تركها. و مثلها المعجزات؛ فإنّ العقلاء يجزمون بأنّ العصا يلزمها الجماديّة بالضرورة مع أنّه قد تنقلب حيّة عند إرادته تعالى ذلك، فلمَ لا يجوز أن يكون الحال هاهنا كذلك؟ (و زاد في م: أي لمَ لا يجوز حصول الجزم من العقلاء بأنّ العلم لازم للنظر، مع أنّه يجوز أن ينفكّ عند الله الجماديّة عن العصا؟ قلت: هذا نظر عجيب...

٨. **المحصّل** ٦٦؛ **تلخيص المحصّل** ٦١؛ **شرح المواقف** ١: ١٨٩، ٢١٣.

٩. **الإرشاد** ٢٧؛ **المحصّل** ٦٦ ـ ٦٧؛ **تلخيص المحصّل** ٦١.

١٠. م، ن: النظر.

لكنّه غير متولّد عنه، و هذا القول لا بأس به.

في الفرق بين التذكّر و النظر

قال : و قياسهم على التذكّر وَهمٌ، و بينهما فرقان.

أقول : إعلم أنّ الأشاعرة[١] ردّوا قول المعتزلة بالتولّد بالقياس، و تقريره: أنّ التذكّر لا يولّد العلم اتّفاقاً فيكون النظر غير مولّد للعلم بالقياس عليه، و هذا القياس[٢] وهم؛ لأنّه[٣] لا يفيد اليقين. على أنّ القياس إنّما يتمّ على تقدير عدم الفرق، أمّا على تقدير ثبوته فلا. و الفرق بين التذكّر و النظر حاصل، فإنّ[٤] التذكّر ربّما يحصل من غير قصد المتذكّر، فالعلم التابع له لا يكون متولّداً عنه[٥] بل يُحدِثه الله تعالى. أمّا[٦] النظر فإنّه[٧] إنّما يحصل بقصد الناظر، فإن صحّ هذا الفرق بطل القياس، و إلّا منعوا الحكم في الأصل، و قالوا: إنّ التذكّر يُولّد العلم كالنظر.

في أنّ النظر معلوم من وجه

قال : و المطلوب[٨] معلوم من وجه دون وجه آخر.

---

١. المحصّل ٦٧؛ تلخيص المحصّل ٦١.

٢. في حاشية م، ي: قلت للقايس أن يقول: الذي يقتضيه أدب المناظرة (ي: ذات الناظر) أن يطالب السائل بالبرهان على وجود مشترك بينهما هو علّة الحكم بالنصّ، فرُبّ قياس يمكن فيه ذلك و يكون مفيداً لليقين. و لعلّ في قوّة القايس إقامة البرهان على ذلك، فقول السائل في هذا المقام: هذا القياس لا يفيد اليقين، غير موجّه، اللهمّ إلّا على سبيل المعارضة، و المعارضة تكون بعد إقامة الدليل، و القايس بعد ما أقام الدليل على وجود العلّة فلا تتوجّه المعارضة أيضاً.

٣. م، ن: ـ لأنّه.

٤. م: لأنّ.

٥. أ: ـ عنه.

٦. أ: و أمّا.

٧. م: ـ فإنّه.

٨. م، ن: المطلوب.

أقول: هذا جواب عن إشكال[1] مقدّر، وهو أن يقال: النظر محال؛ لأنّ الناظر طالب، فالمطلوب إن كان معلوماً استحال طلبُه وإلّا لزم تحصيل الحاصل[2]، وإن كان مجهولاً استحال طلبه لاستحالة توجّه النفس بالطلب نحو شيء لا شعور لها به[3] البتّة.

والجواب: أنّه معلوم من وجه دون وجه[4]، إمّا في التصوّرات بأن يكون التصوّر[5] تصوراً ناقصاً والمطلوب استكماله، وإمّا في التصديقات بأن[6] تكون معلومة من جهة التصوّر مجهولة من جهة الحكم؛ فمن جهة أنّه معلوم تكون النفس شاعرة[7] به ويصحّ توجّهها بالطلب نحوه، ومن جهة أنّه مجهول لا يكون الطلب طلباً لتحصيل الحاصل.

في وجوب النظر

قال: وهو واجب عقلاً، ووجوبه مشروط بعدم العلم.

---

١. ن: عن سؤال، وفي حاشية م: لمّا عرّف النظر وذكر أنّه يفيد العلم وبيّن أقاويل العلماء في كيفيّة إفادته أورد جواباً عن سؤال مقدّر، تقريره أن يقال: النظر مُحال... إلى آخره.

٢. في حاشية م، ي: قلت اللازم هو طلب حصول الحاصل. وحصول الحاصل محال لا طلبه، فإن المتمنّي قد يطلب الطيران إلى السماء، وبذلك فرّقوا بين التمنّي والترجّي.

٣. م: ـ به.

٤. في حاشية م، ي: قلت: له أن يقول: الوجه المعلوم معلوم مطلقاً، والوجه المجهول مجهول مطلقاً، ولا شيء منهما يجوز طلبه. لا يقال: الوجهان غير مطلوبين وإنّما المطلوب ذو الوجهين، وهو لا معلوم مطلقاً ولا مجهول مطلقاً. ولا يلزم من إبطالكم القسمين المذكورين إبطال الثالث؛ لأنّا نقول: ما ذكرتموه من التصوّر المطلوب والتصديق المطلوب ليس فيهما ثالث مغاير للوجه المعلوم والوجه المجهول بل المطلوب أُحدهما، وهو الوجه المجهول. (وزاد في م:) قلت: هذا مكابرة في الضروريّات؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ الماهيّة المتّصفة بالوجهين غير الوجهين.

٥. ن: ـ التصوّر.

٦. م: بأنّه.

٧. في حاشية ي: أي عالمة.

أقول: المعتزلة[١] على أنّ وجوب النظر عقليّ[٢]، والأشاعرة[٣] على أنّه سمعيّ. وقد ادّعى هنا وجوبه عقليّ، وقبل الاستدلال على ذلك ذكر كيفيّة وجوبه.

في أنواع الوجوب

واعلم أنّ الوجوب على قسمَين: مطلق ومشروط، فالواجب المطلق[٤] يستلزم وجوبُه وجوب ما يتوقّف عليه من شروطه، كالصلاة. والواجب المشروط لا يستلزم وجوبُه وجوبَ ما يتوقّف عليه، كالزكاة. والنظر هاهنا[٥] مشروط.

وهذا الكلام جواب لسؤال مقدّر، وتقريره أن نقول: لو كان النظر واجباً وهو لا يتمّ إلّا بعدم العلم على ما يأتي وما لا يتمّ الواجب إلّا به يكون واجباً[٦] فيلزم أن يكون عدم العلم واجباً، والعلم واجب وإلّا لم يجب النظر، فيلزم وجوب الضدّين.

وتقرير الجواب: أنّه واجب، ووجوبه[٧] مشروط بعدم العلم، ولا يلزم من وجوب الشيء وجوب ما يتوقّف عليه ذلك الوجوب.

---

١. في حاشية م: لمّا عرّف النظر وذكر أنّه يفيد العلم وبيّن أقوال العلماء في كيفيّة إرادته وأورد المشكل المشهور عليه وأجاب عنه، شرع في بيان وجوبه. وقد اختلف في ذلك، فالمعتزلة... إلى آخره.

٢. **المحصّل** ٦٤؛ **تلخيص المحصّل** ٥٥ ـ ٥٨.

٣. **المحصّل** ٦٦؛ **تلخيص المحصّل** ٥٥ ـ ٥٨.

٤. في حاشية م: المطلق هو الذي ذكره الشارع ولم يذكر شرطه كقوله: «مطلقاً». والمشروط هو الذي ذكره الشارع مع شرطه كقوله: «إن كان لك مال فزَكِّ».

٥. أ: هنا.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يكون واجباً أن لو لم يكن واجباً قبل الفعل الواجب (م: قبل الإيجاب)، لكن عدم العلم حاصل في مبدأ (م: مدار) الفطرة فلا يجب تحصيله، وإلّا وجب تحصيل الحاصل، وهو محال. بل نقول: هو غير مقدور؛ فإنّ المحال لا قدرة عليه، فلا يكون مقدّمة يجب تحصيلها على المكلّف بذي المقدّمة؛ لأنّ المقدور شرط في وجوب المقدّمة.

٧. أ: ووجه.

في شرائط النظر

قال: وحصوله مشروط به وبعدم الجهل المركّب؛ لاستحالة تحصيل الحاصل وامتناع الإقدام من المعتقد.

أقول: هذان شرطان للنظر. الأوّل: عدم العلم؛ فإنّ العالم[١] لا يطلب وإلّا لزم تحصيل الحاصل.[٢] وهذا الشرط كما هو شرط في الوجوب كذلك هو شرط[٣] في الحصول. الثاني: عدم الجهل المركّب؛ فإنّ الجاهل يعتقد أنّه عارف، وذلك يمنعه من الإقدام[٤] على الطلب.

في عدم التنافي بين وجود النظر و وجود شرائطه

قال: والامتناع في الأوّل للذات، وفي الثاني للصارف.

أقول: قد ذكرنا أنّ شرط حصول[٥] النظر عدمُ العلم وعدم الجهل المركّب، فبين النظر وبين وجودهما منافاة. والمنافاة قد تكون ذاتيّة كالتنافي بين اجتماع[٦] الضدّين، وقد تكون للصارف كالشبع والأكل. والمتكلّمون[٧] قد اختلفوا في ذلك؛

---

١. ن: المعلوم.

٢. في حاشية م، ي: قلت: قد تقدّم الكلام في هذه المقدّمة أنّ اللازم طلب تحصيل الحاصل، وذلك الطلب غير محال؛ لجواز وقوعه من الإنسان. غايته أن يكون عبثاً لا فائدة له. وأيضاً العالم بالمطلوب بدليل قد يقيم عليه أدلّة أخرى ويطلبه بها مع كونه معلوماً. لا يقال: إنّ المراد أن يعلم أنّ تلك الأدلّة هل ناهضة علىٰ ذلك المطلوب أم لا، أو مراده تأكيد العلم الحاصل من الدليل الأوّل؛ لأنّا نقول: لو كان المطلوب هنا (م: بها) ذلك لكان (م: فإنّ) نتيجتها ذلك، لكن نتيجتها هو العلم الأوّل بعينه (م: نفسه).

٣. ن: الشرط.

٤. م: الإعدام.

٥. أ، م، ن: ـ حصول.

٦. م: إجماع، وفي حاشية م، ي: قلت: الصواب أن يقال: كالتنافي بين الضدّين في الاجتماع؛ فإنّ التنافي لا يكون إلّا بين شيئين (م: الشيئين) والاجتماع أمر (م: شيء) واحد. (و زاد في م:) قلت: بل اجتماع أحدهما بالآخر غير اجتماع الآخر.

٧. المحصّل ٦١؛ تلخيص المحصّل ٥٣ ـ ٥٤.

فذهب قوم إلىٰ أنّ امتناع الاجتماع ذاتيّ لأنّ النظر شرطه عدم العلم وبين عدم العلم وبين وجوده منافاة ذاتيّة وذلك يستلزم التنافي الذاتيّ بين النظر وبين العلم؛ لأنّ المنافاة بين الشرط ونقيضه قريبة من المنافاة[1] بين المشروط ونقيض الشرط وكذلك الجهل المركّب؛ لأنّ النظر شرطه عدم الجزم والجاهل جازم.

و**الحقّ** التفصيل[2]؛ فإنّ المنافاة في الأوّل للذات كما مرّ[3]. وأمّا في الثاني فللصارف فإنّ الاعتقاد الحاصل للجاهل يصرفه عن الطلب ويمكن أن يحصل له العلم عقيب النظر لا بالطلب بل يقع اتّفاقيّاً[4].

دليل وجوب النظر وجوب معرفة الله تعالى

قال: لأنّ معرفة الله تعالى واجبة[5]؛ لكونها[6] دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره، وهي متوقّفة عليه.

أقول: هذا دليل على كون النظر واجباً، وتقريره: أنّ معرفة الله تعالى واجبة ولا تتمّ إلّا بالنظر، وما لا يتمّ الواجب إلّا به يكون واجباً. أمّا أنّ معرفة الله تعالى واجبة فلكونها دافعة للخوف، ودفع الخوف واجب. أمّا أنّها دافعة للخوف فلأنّ العاقل إذا نشأ بين العالم وجد اختلافهم، فيحصل له الخوف بسبب الاختلاف.

---

١. في حاشية م، ي: لأنّ لكلّ منهما منافاة ذاتيّة، كان الأولىٰ بالذات والثانية بواسطتها.

٢. في حاشية م، ي: قلت: أحد الأمرين لازم. إمّا كون عدم الجهل المركّب شرطاً (م: ليس شرطاً)، وإمّا المنافاة الذاتيّة بين الجهل المركّب وبين النظر؛ لأنّ عدم الجهل المركّب إمّا أن لا يكون شرطاً للنظر فيلزم الأمر الأوّل، أو يكون والمنافاة ذاتيّة بين عدم الشرط وبين المشروط. وقد اعترف من قبل بنفي الأمر الأوّل، فيتعيّن الثاني. وأيضاً عدم صارف (م: الصارف) شرط في الوجود، فمنافاة عدمه ذاتيّة، فلا فرق.

٣. ي: لما قرّر.

٤. م، ن: اتّفاقاً.

٥. م: واجب.

٦. ي: لأنّها.

وأيضاً: إذا تكامل عقله ربّما[1] حصل له فكرة في مبدئه ومعاده والمراد منه، فيحصل له الخوف أيضاً، فيجب عليه إزالته[2]. وإنّما يحصل بالمعرفة، فتكون المعرفة واجبة. وأمّا أنّ المعرفة لا تحصل إلّا بالنظر فلأنّ العقلاء بأسرهم عند اشتباه الأمور عليهم يلتجئون إلى الفكر والنظر، فلولا أنّه حصل في عقولهم كون النظر والفكر محصّلاً للمعارف لما التجأُوا إليه.[3] وأمّا أنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به يكون واجباً؛ فلأنّه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجباً[4]، أو التكليف بما

---

١. ليس في م، ن.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لم قلت إنّ كلّ خوف يجب إزالته؟ فإنّ الخوف من الله تعالى كلّما كان في العبد أكثر كان ثوابه أكثر، وقد مدح الله تعالى الخائفين منه في القرآن المجيد في مواضع، وذمّ الخالين منه بقوله: ولا يأمن مكر الله إلّا القوم الخاسرون. وإن أراد (م: كان) الحكم جزئيّاً منعنا أنّ هذا الخوف من هذا القبيل. ثمّ نقول: أيّ شيء يعني بالمعرفة التي ذكرت (م: قلت) أنّها مزيلة للخوف؟ إن أردت المعرفة بوجهٍ ما فذلك ضروريّ؛ لأنّ كلّ شيء معلوم ولو بكونه شيئاً (وفي م: بوجهٍ مّا)، فلا تحتاج إلى النظر، وأيضاً فإنّها تزيل الخوف بالضرورة. وإن أردت المعرفة بالكنه فعندكم أنّ معرفته تعالى بالكنه لغيره محال، وما لا يوجد فلا يزيل الخوف الحاصل، وإن أردت معرفته بهذه الأوصاف المبحوث عنها في هذا الفنّ فلِمَ قلت: إنّ هذه المعرفة دافعة للخوف؟ بل الخوف باقٍ؛ فإنّ المكلّف يجوز أن يكون المطلوب منه معرفة أدقّ من ذلك وأقوىٰ توغّلاً في أوصافه الذاتيّة للحصر أو غير ذلك، فيتزايد الخوف، وعندكم أنّ المذكور في هذا الفنّ هو المعرفة الواجبة. وقالت الملاحدة: الاعتقاد الحاصل من النظر وإن أفاد اليقين إلّا أنّه لا يفيد السعادة الأخرويّة إلّا المتلقّي من الإمام. وقالت الصوفيّة: لا يحصل العلم المُسعِد إلّا من كشف، والنظر يقصر عن إفادة ذلك.

٣. في حاشية ي: قلت شهادة بداهتهم كون النظر محصّلاً لا يدلّ على أنْ لا محصّل غيره، لجواز أن يكون هذا الطريق ممّا تتسارع الأذهان إليه، لسهولة تناوله. ويكون هناك طرق أدقّ مجالاً وأكثر إتعاباً وأوغل بالذهن إلى الحقائق، كتخلية الباطن عن جميع المشاغل والرذائل.

٤. في حاشية م، ي: قلت: بيّنوا (م: أثبتوا) لزوم أحد الأمرين بأنّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، وعلى تقديره (م: على التقدير) إمّا أن لا يبقى وجوب ذي المقدّمة، فيلزم الأمر الأوّل أو يبقى فيلزم وجوب المشروط، مع جواز أن لا يوقع شرطه، وذلك محال فيلزم الثاني. ولقائل أن يقول: المحال هو إيقاع المشروط بدون شرطه لا مع جواز أن لا يقع، لجواز إيقاعه مع جواز أن لا يقع. ويعرف (م: ويقرب) منه وجوب الملزوم مع إمكان اللازم، وذلك واقع ←

لا يطاق. و التالي بقسمَيه باطل، فالمقدّم مثله.

النظر واجب مع قول الإمام عليه‌السلام

قال: و قول الإمام لابدّ فيه من نظر، و لا حاجة إليه؛ لأنّ الترتيب مؤدٍّ بالضرورة.

أقول: ذهبت الملاحدة[١] إلى[٢] أنّه لابدّ في المعرفة من قول الإمام. و الحقّ خلاف هذا؛ لأنّا نقول: إمّا أن يكون قول الإمام هو المحصّل للمعارف، أو مع النظر. و الأوّل باطل؛ لأنّه لابدّ في قول الإمام[٣] من نظر دالّ على صدقه، إذ صدقه

← كالواجب تعالىٰ و معلوله الأوّل علىٰ مذهب الإيجاب، فلِمَ لا يجوز جواز الشرط مع وجوب المشروط ؟ فإن قال (م: قلت): الجائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرضه واقعاً، و يردّد على تقدير وقوع عدمه، و يلزم إيقاع (م: وقوع) المشروط مع عدم شرطه، و ذلك محال فيلزم التكليف بما لا يطاق. قلنا: الإلزام مشترك؛ لأنّا نقول: لو وجبت المقدّمة و تركها المكلّف فإمّا أن لا يبقى وجوب ذي المقدّمة علىٰ ذلك التقدير و يلزم الأمر الأوّل، و إن بقي لزم الثاني. فإن قال: المكلّف به هو ذو المقدّمة في نفسه لا هو مع عدم المقدّمة حتّى يكون محالاً؛ لأنّا نقول ذلك من طرقنا أيضاً. و أيضاً المحال (م: ـ المحال) الذي التكليف به ذو المقدّمة في حال تركها لا هو مع تركها. فإن قال: المفروض مجموع جزئه ترك المقدّمة فجاز نفيه بنفي تركها لا بنفي وجوبها. قلنا: مثل ذلك من طرقنا أيضاً. فإن قال: ترك المقدّمة على تقدير عدم وجوبها جائز فلا يكون ملزوماً للمحال، فيتعيّن لاستلزامه عدم وجوبها فيكون محالاً. و أمّا على تقدير وجوبها فتركها غير جائز، فلا يتعيّن وجوبها لاستلزام المحال، لجواز كون المستلزم تركها فلا يلزم رفع الوجوب. قلنا: تركها ممكن بالذات فلا يلزم محالاً، و كونه غير جائز جوازاً تكليفيّاً لا ينافي جوازه جوازاً ذاتيّاً.

١. في حاشية أ: الملاحدة هنا الإسماعيليّة. و في حاشية م، ي: قلت: هذا النقل عن الملاحدة غير صحيح؛ فإنّهم معترفون بأنّ النظر الصحيح يفيد اليقين من غير تعليم، و لكنّهم يقولون إنّ ذلك اليقين لا يفيد نجاة في الآخرة إذا لم يكن عن نبيّ أو إمام. (و زاد في م:) الجواب الذي حكاه المصنّف هنا ما حكاه الإمام عنهم في المحصّل، و الّذي اعترض به المعترض ما اعترض به المحقّق في بعده و نقل ما نقلاً يكون صحيحاً بسبب اختلاف الملاحدة في الاعتقاد، و إلّا فالترجيح يحتاج إلى تصحيح النقل.

٢. م: ـ إلى. في قول الملاحدة يراجع: **المحصّل** ٥٩؛ **تلخيص المحصّل** ٥١.

٣. في حاشية ي: قلت: الاحتمال الذي نذكره في الكلام الذي بعد هذا بلا فصل في الاعتراض على الدور قائم هنا،

لا يُعرف بقوله وإلّا لزم الدور. والثاني باطل؛ لأنّ الترتيب مؤدٍّ بالضرورة، فإنّ من علم أنّ العالم متغيّر وأنّ كلّ متغيّر حادث فلابدّ وأن يعلم أنّ العالم حادث ولا يتوقّف ذلك على قول الإمام.

ردّ قول الملاحدة في وجوب النظر

قال: والدور والتسلسل مندفعان بالمشاركة بين العقل وقوله، وزيادة عقله.

أقول: إنّ الأشاعرة والمعتزلة[1] ردّوا قول الملاحدة بلزوم الدور والتسلسل. أمّا الدور فلأنّ الإمام لا يُعرف[2] كونه صادقاً بالضرورة ولا بالنظر؛ لأنّه غير كافٍ بل لابدّ من قوله، فإذن معرفة صدقه تتوقّف على قوله، وقوله ليس بحجّة ما لم يكن صادقاً فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، ويلزم الدور. وأمّا التسلسل فلأنّ المعلّم إن[3] كان يعرف الله بالضرورة وجب اشتراك العقلاء فيه، وإن كان بالنظر كان النظر كافياً له، فليكفِ النظر[4] في حقّنا ولا حاجة إليه. وإن كان بمعلّم آخر تسلسل.

وهذان مندفعان؛ أمّا الدور فلأنّه إنّما يلزم على تقدير أن يكون المفيد للمعرفة ليس إلّا قول[5] الإمام لا غير. أمّا على تقدير أن يكون الإمام والعقل

← وهو أنّه جاز أن يكون المقدّمات الموجبة للعلم بالله تعالى ممّا غفلت عنه عقولنا، فنبّهنا عليها ودلّنا على صدقها، ثمّ بعد ذلك نرتّبها ترتيباً يؤدّي إلى المعرفة باضطرار، فلا يلزم من تأدية الترتيب بالضرورة عدم الاحتياج في المعرفة إلى الإمام، فإن كان بحيث يحتاج إلى التنبيه على بعض المقدّمات العقليّة المنتجة للمطالب الإلهيّة من الإمام ولا يستقلّ بتحصيل جميع المقدّمات بنفسه ورد هذا السؤال في هذا الموضع، وإن كان العقل مستقلاً بتحصيل المقدّمات العقليّة من غير احتياج إلى (بياض) منبّه بطل ما ذكره هناك في دفع الدور، فأحد الأمرين لازم: إمّا ورود السؤال هنا، أو بطلان ما ذكره هناك.

١. **المحصّل ٥٩ ـ ٦٠؛ تلخيص المحصّل ٥١ ـ ٥٢.**

٢. م: لا يعلم.

٣. ن: إذا.

٤. أ، ن: ـ النظر.

٥. من ي.

متشاركين في استحصال[١] العلوم فلا؛ فإنّه جاز أن يظهر لنا الإمام مقدّمات عقليّة غفلنا عنها تدلّنا على صدقه، فلا يلزم أن يكون صدقه مستفاداً من قوله حتّى يلزم الدور. وأمّا التسلسل فإنّما يلزم على تقدير أن يكون عقل الإمام مساوياً لعقولنا حتّى يفتقر في معارفه إلى معلّم[٢]. أمّا إذا كان عقله أوفر[٣] من عقولنا جاز أن يكون نظره موصلاً دون أنظارنا.

وجوب النظر سمعيّ عند الأشاعرة وجوابه

قال: ولا يجب سمعاً، وإلّا أُفحمت الأنبياء.

أقول: يريد إبطال مذهب الأشعريّة[٤]، وهو أنّ وجوب النظر سمعيّ، فقال: لو كان كذلك لزم إفحام الأنبياء. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ النبيّ إذا جاء إلى المكلّف فقال له: اتَّبِعني، فقال له المكلّف: أنا لا يجب[٥] عليّ اتّباعُك إلّا إذا عرفتُ صدقَك، ولا أعرف صدقَك إلّا بالنظر والنظر[٦] لا يجب عليّ إلّا بقولك وقولك ليس بحجّة فينقطع النبيّ. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

---

١. م: تحصيل. ٢. م: تعلّم.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المقدّمات البديهيّة مشتركة والعلم بالصور المنتجة مشترك والإنتاج لازم بالضرورة، وكذلك القول في البراهين الثواني والثوالث، فأيّ مزيّة لعاقل على عاقل آخر في تحصيل المعارف من الأنظار؟ نعم ربّما كان التفاوت في سرعة التحصيل وبطئه لا في نفس التحصيل.

٤. **المحصّل ٦٦؛ تلخيص المحصّل ٥٥ ـ ٥٨**.

٥. في حاشية م، ي: قلت: الكفّار كافّة يجب عليهم إتّباع النبيّ بإيجاب الله ذلك عليهم، ولا يتوقّف الوجوب عليهم على معرفتهم صدقه، بل الوجوب ثابت عليهم سواء عرفوا صدقه أو لم يعرفوا، نظروا (م: + في ذلك) أو لم ينظروا، وتمكّنهم من المعرفة كافٍ في جواز الإيجاب عليهم.

٦. في حاشية ي: قلت: النظر لا يتوقّف على وجوبه.

إلزام الأشاعرة المعتزلة

قال: وهو مشترك الإلزام.

أقول: ألزم الأشاعرة[١] المعتزلة ما ألزموهم بعينه. ووجهه أنّه لو كان النظر واجباً بالعقل لزم (إفحام الأنبياء)[٢]؛ لأنّه وإن كان واجباً بالعقل إلّا أنّه واجب بالنظر لا بالضرورة؛ لأنّكم تقولون: إنّ[٣] معرفة الله تعالى واجبة ولا تتمّ إلّا بالنظر، فيكون النظر واجباً. وإذا كان النظر إنّما يجب بالنظر فقبل العلم بوجوب النظر إذا جاء النبيّ إلى المكلّف وقال له: اتّبعني، قال له المكلّف: إنّما يجب عليّ[٤] اتّباعك إذا عرفتُ صدقك، ولا أعرف صدقك إلّا بالنظر[٥]، والنظر لا أعرف وجوبه إلّا إذا نظرتُ، (وأنا لا)[٦] أنظر[٧]، فينقطع النبيّ أيضاً.

وجوب النظر فطريّ القياس

قال: وخلصنا بكونه فطريّ القياس.

أقول: هذا جواب عن إلزام الأشاعرة، وتقريره: أنّ النظريّ[٨] على قسمَين فطريّ القياس، وغير فطريّ القياس. ونعني بفطريّ القياس: ما يكون حاصلاً من مقدّمتين بديهيّتين لا يخلو الذهن منهما، فإنّ تلك النتيجة لا يخلو الذهن منها

---

١. **المحصّل** ٦٤؛ **تلخيص المحصّل** ٥٨.
٢. من ي، وفي سائر النسخ: الإفحام.
٣. أ، ن: ـ إنّ.
٤. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع أنّ وجوب الاتّباع موقوف على العلم بالصدق، ويمنع أن النظر يتوقّف على العلم بوجوبه، بل إمكان وجوبه يكفي.
٥. في حاشية ي: يحتاج إلى زيادة مقدّمة، وهي أنّ النظر لا أوقعه إلّا بعد أن أعرف وجوب النظر عليّ.
٦. م: وإلّا.
٧. في حاشية ي: أي لا يقع النظر منّي؛ لاستلزامه توقّف النظر على نفسه.
٨. في ي: النظر.

أيضاً، كقولنا: الاثنان نصف الأربعة؛ لانّه حصل من مقدّمتين إحداهما: الاثنان عدد انقسمتِ[١] الأربعة إليه وإلى ما يساويه، وكلّ عدد انقسمت[٢] الأربعة إليه وإلى ما يساويه فهو نصف الأربعة، فينتج أنّ الاثنين[٣] نصف الأربعة. فهذه النتيجة لمّا حصلت من مقدّمات لا يخلو الذهن عنها كانت ثابتة في الذهن (دائماً، بخلاف)[٤] الاستدلال على حدوث العالم؛ فإنّه إنّما يكون بمقدّمات نظريّة يخلو الذهن عنها فيخلو عن نتيجتها. ووجوب النظر من قبيل[٥] القسم الأوّل؛ فالذهن لا يخلو عن معرفة وجوبه وإن كان نظريّاً، وحينئذ لا يلزم الإفحام؛ لأنّ النبيّ إذا قال للمكلّف: إتّبِعْني، قال: لا أتّبِعُك حتّى أعرف صدقك، ولا أعرف صدقك إلّا بالنظر، والنظر (لا أفعله حتّى أعرف وجوبه، فيقول النبيّ له: إنّك تعرف وجوب النظر)[٦] لدفعه الخوف، فيتنبّه المكلّف لوجوب النظر، فحينئذ ينظر بخلاف الأوّل.[٧]

---

١. م: انقسم.
٢. م: يقسمه.
٣. م: اثنين.
٤. بياض في ن.
٥. ن: ـ قبيل.
٦. ليس في م.
٧. في حاشية م، ي: قلت: هذا الدليل غير الدليل الذي استدلّ به أوّلاً على وجوب النظر؛ فإنّ الأوّل هو أنّ معرفة الله تعالى واجبة، وهي لا تحصل إلّا بالنظر. وما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب. والسؤال الذي أوردته الأشعريّة بأنّ الإلزام مشترك إنّما أوردوه بناء على ذلك الاستدلال؛ فإنّه ليس فطريّ القياس، فإنّ مقدّماته مشكلة، وفيها أنظار دقيقة، ولا يتمّ قوله (في م: قولهم)، وخلصنا بكونه فطريّ القياس، فإن قال: أنا لا أستدلّ بذلك الدليل بل بهذا الدليل وهو أنّه دافع لضرر الخوف، وهذا فطريّ القياس فيتحقّق الخلاص عن اشتراك الإلزام. قلنا: لا يلزم من الخلاص على تقدير الاستدلال (بهذا الدليل الخلاص على تقدير الاستدلال ـ ليس في م) بذلك الدليل. وإلزام الخصم إنّما كان على تقدير الثاني كما ذكره لأتخلّص عن إلزامه. على أنّا نقول: إن عنيتَ بقولك: النظر دافع للخوف، مفهوم النظر من غير اعتبار مادّة معيّنة معه، فمعلومٌ أنّ ذلك غير دافع للخوف؛ فإنّ النظر في مسائل الهندسة والحساب غير مزيل للخوف، مع أنّ طبيعة النظر موجودة فيه. وإن عنيت النظر الواقع في المقدّمات الدالّة على معرفة الله تعالى، فإن سلّمنا أنّه مزيل للخوف فمجموع العلم بتلك المقدّمات مع النظر اللاحق بها مزيل للخوف فيكون واجباً. وهذا الواجب متوقّف على النظر؛ لأنّه جزؤه، وما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب، فيتوقّف البيان على المقدّمة الأخيرة، وهي مشكلة غير ضروريّة، فلا يكون البيان الثاني فطريّ القياس أيضاً.

في أنّ النظر هل هو أوّل الواجبات؟

قال: (و المنازعة في أوّليّته)[١] لفظيّة.

أقول: (اختلف الناس)[٢] في أنّ النظر هل هو أوّل الواجبات أم لا؟ فذهب إليه أكثر المعتزلة[٣].

و قال أبو الحسن الأشعريّ[٤]: إنّ أوّل الواجبات هو المعرفة بالله. و نقل عن أبي هاشم[٥] أنّ أوّل الواجبات هو الشكّ. و ذهب إمام الحرمَين[٦] إلى أنّ أوّل الواجبات هو القصد إلى النظر. فقال المصنّف: هذه المنازعة لفظيّة؛ لأنّه إن عنىٰ بأوّل الواجبات ما يجب لذاته و بالقصد الأوّل فهو المعرفة، و إلّا فهو النظر[٧] أو القصد إليه.

عدم كفاية حضور المقدّمتين بلا ترتيب خاصّ في حصول النظر

قال: و لا يكفي حضور[٨] المقدّمتين (في الذهن)[٩] بلا ترتيب مخصوص، و إلّا فالكلّ بديهيّ يجب التصديق به للكلّ.

أقول: ذهب الأوائل إلى أنّ حضور[١٠] المقدّمتين في الذهن غير كافٍ في حصول المطلوب، بل لابدّ مع حضورهما من ترتيب مخصوص. و هو حقّ؛ فإنّ

---

١. بياض في ن.
٢. ليس في م.
٣. **المحصّل** ٦٥؛ **تلخيص المحصّل** ٥٩.
٤. نفسه ٦٥؛ **تلخيص المحصّل** ٥٩؛ **قواعد المرام** ٢٨.
٥. نفسه ٦٦؛ **تلخيص المحصّل** ٥٩.
٦. نفسه ٦٥ ـ ٦٦؛ **تلخيص المحصّل** ٥٩.
٧. في حاشية م، ي: قلت: اللازم على ذلك التقدير أوّليّة القصد بعينه، لا أوّليّة إحدهما مطلقاً. (و زاد في م:) قلت: المقصود بالقصد الثاني قد يكون مقصوداً لذاته و هو النظر، و قد يكون مقصوداً لغيره و هو القصد إليه، و من هذا يعلم الجواب.
٨. ن: حصول.
٩. من ي.
١٠. ن: حصول.

المقدّمتين لو كَفَتا في حصول المطلوب من غير ترتيب لزم أن لا يخلو عاقل من العلوم النظريّة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ النتائج النظريّة انّما تستفاد من المقدّمات البديهيّة، والناس بأسرهم مشتركون فيها فيجب اشتراكهم في لوازمها[١]. وأيضاً: فالمقدّمات البديهيّة لمّا لم يخل العقلاء منها في وقت من الأوقات يلزم أن تكون لوازمها كذلك. ولمّا كان الأمر بخلاف ذلك علمنا أنّه لابدّ من ترتيب معيّن.

الترتيب ليس بمقدّمة

قال: وليس بمقدّمة حتّى يتسلسل.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر اعترض به[٢] فخر الدين[٣]، وهو أن يقال: الترتيب إمّا أن يغاير المقدّمتين أو لا، والثاني يلزم منه عدم اشتراطه بعد حصول المقدّمتين. والأوّل يلزم منه التسلسل؛ لأنّ انضمام الترتيب إلى المقدّمتين لابدّ فيه من ترتيب آخر ويترامى[٤].

---

١. في حاشية م، ي: قلت: قد يكون المقدّمات البديهيّة موقوفة أحكامها على تصورات غير بديهيّة، فلا يلزم اشتراك الكلّ في تلك الأحكام، ولا عدم خلوّ العقلاء منها في شيء من الأوقات، فلا يلزم حصول (في م: حضور) جميع العلوم لكلّ عاقل في كلّ الأوقات. وإن سلّمنا أنّها بديهيّة بأحكامها وأطرافها فقد يحصل للنفس اشتغال قويّ ببعض مهمّات دنياها أو أخراها يذهلها عن تلك البديهيّات ذهولاً لا يخطر لها ببالٍ، فلا يكون لوازمها حاصلة للنفس حينئذٍ. سلّمنا أنّ حصول المقدّمتين غير كافٍ الذي هو مقتضى الدليلين اللذين ذكرتم، لكن لا يلزم من ذلك تعيّن الترتيب لأن يكون هو المحتاج إليه. وإن كان متعيّناً فلم يلزم ذلك من دليلكم، بل لابدّ من دليل غيره فيكون ذلك هو الدليل. ويكون هذان الدليلان مستدركين لا فائدة في هذا الغرض لهما. (و زاد في م:) قلت: المدّعى أنّ حصول المقدّمتين غير كافٍ في حصول المطلوب وأنّه لابدّ مع ذلك من الترتيب، فالدليلان دلّا على المدّعى. ويلزم منه أنّه لابدّ من انضمام شيء آخر، ولما لم يكن غير الترتيب.

٢. م: ـ به.

٣. **المحصّل** ٦٨؛ **تلخيص المحصّل** ٦٣.

٤. في حاشية ي: أي يتسلسل.

و الجواب: أنّ الترتيب مغاير للمقدّمتين و لا[1] يلزم التسلسل؛ لأنّ الترتيب[2] إنّما يجب بين المقدّمات التي هي الأجزاء المادّيّة لا بين المقدّمات و الترتيب[3] الذي هو الجزء الصوريّ، فإنّ الترتيب ليس بمقدّمة[4].

الدليل و أقسامه

قال: و الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود[5] الشيء، و يطلق على الأخصّ و الأمارة ظنّيّة.

أقول: الدليل في اللغة هو المرشد و الدالّ، أعني الناصب للدليل و الذاكر للدليل. و أمّا في الاصطلاح فإنّه عبارة عن الشيء الذي يلزم[6] من العلم به العلم

---

١. م: و إلّا.

٢. في حاشية م، ي: لعلّ مراده من الترتيب الانضمام الذي هو لازم الترتيب (م: ـ الترتيب)، و لا شكّ أنّ الترتيب ينضمّ إلى المقدّمتين لحلوله فيهما، و الانضمام ينضمّ إلى الترتيب لحلوله فيه، و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية في أمور متحقّقة بالتحقّق العقليّ المسمّى بنفس الأمر، فيلزم التسلسل الذي ألزمه الإمام من غير دفع الجواب المذكور (م: المدلول) له، فإن انضمّ يجوز أن يلحق بالمقدّمات و غيرها، و لا يتوهّم أنّ ذلك تسلسل (م: التسلسل) في الأمور الاعتباريّة ينقطع بانقطاع الاعتبار (م: ينقطع بالاعتبار) لأنّها أمور متحقّقة بالتحقّق النفسيّ و إن لم يكن اعتبار و لا معتبر، بل الجواب إلزام مثل هذا التسلسل؛ فإنّ نفس الأمر جامع لكلّ حقّ متناهياً و غيره، أو يقال: الضمّ منضمّ بذاته لا بضمّ آخر، فلا يتسلسل.

٣. ن: و التركيب.

٤. م: المقدّمة.

٥. في حاشية م، ي: قلت: المدلول قد لا يكون له وجود كالاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول. (و زاد في م:) الجواب: المراد بالوجود أعمّ من الذهنيّ و الخارجيّ، و الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول لابدّ و أن يكون له وجود في الذهن.

٦. في حاشية م، ي: قلت: المقدّمات نفسها هي المستلزمة للنتيجة لا العلم بالمقدّمات. و أيضاً: العلم يطلق على اليقين و على حصول صورة الشيء في العقل، إمّا بالاشتراك أو بالحقيقة و المجاز. و استعمال الألفاظ المشتركة و المجازيّة في التعريف غير جائز. و أيضاً: إن أُريد بالعلم العامّ دخل فيه التعريف (في م: المعرّف)، مع أنّه ليس بدليل و لا أمارة. ←

بشيء آخر، وحينئذٍ يخرج ما يفيد الظنّ عنه.

وقد يطلق الدليل على معنى أخصّ من ذلك؛ لأنّ الدليل بالمعنى الأعمّ قد يكون استدلالاً بالعلّة على المعلول، كالاستدلال بوجود التعفّن على وجود الحمّى ويسمّى برهان «لِم»؛ لأنّه يعطى علّيّة الحكم في نفس الأمر وعند المُبرهِن. وقد يكون استدلالاً بالمعلول على العلّة، كالاستدلال بوجود الحمّى على تعفّن الأخلاط. وقد يكون استدلالاً بأحد المعلولين على الآخر، كما نقول: زيد به حُمّى الغِبّ فله قشعريرة؛ فإنّ حمّى الغِبّ ـ أعني الحرارة الفاشية في البدن التي تعاود[1] في كلّ يومين مرّة واحدة ـ والقشعريرة معلولا علّةٍ واحدة، هي الخلط الصفراويّ المتعفّن خارج العروق. ويطلق على الثاني اسم الدليل، وهو أخصّ من المعنى الأوّل، ويطلق على الثاني. والثالث برهان «إن». (وإمّا الذي)[2] يفيد الظنّ فإنّه يسمّى الأمارة، كالاستدلال (بوجود)[3] الغيم الرطب على نزول المطر.

الدليل إمّا عقليّ أو مركّب

قال: وهو عقليّ ومركّب.

أقول: يعني الدليل إمّا أن يكون مركّباً من مقدّمات عقليّة، كقولنا: العالم

← وإن أريد الخاصّ خرج عن التعريف الدليل المشهور المقدّمات ومسلّمها، وعن الأمارة ظنّية المقدّمات كلّها أو بعضها. لا يقال: الملازمة لا تقتضي وجود الملزوم، فقولنا: يلزم من العلم به كذا، يقتضي لو وجد العلم لزمه والمسلّمات والمشهورات والمظنونات بحيث لو حصل بنفسها لزم منها العلم بالمدلول فلا نقض؛ لأنّا نقول: فعلى هذا، السفسطة والمشاغبة أدلّة أو أمارة، وليس كذلك.

١. م: لا تعاود.

٢. بياض في ي.

٣. بياض في ي.

متغيّر وكلّ متغيّر محدث، فإنّ هاتين المقدّمتين عقليّتان استلزمتا النتيجة من غير توقّف على النقل[١]. وإمّا أن يكون مركّباً من مقدّمات بعضها عقليّ وبعضها نقليّ كسائر المسائل الفقهيّة[٢]؛ فإنّها مركّبة من مقدّمتين إحداهما أنّ النبيّ عليه السلام[٣] قال هذا الحكم، وهذه[٤] مقدّمة نقليّة. والثانية أنّ كلّ ما قاله النبيّ عليه السلام[٥] فهو حقّ، وهذه المقدّمة ليست نقليّة وإنّما هي عقليّة، وهذا الحكم سارٍ في جميع المسائل.

الدلائل النقليّة تفيد اليقين

قال: وقيل: لا يفيد اليقين؛ لتوقّفه على ظنّيّات عشر، والحقّ خلافه.

أقول: قال قوم: إنّ الدلائل النقليّة لا تفيد اليقين؛ لأنّها متوقّفة على مقدّمات عشر كلّها ظنّيّة، والموقوف على الظنّيّ أولى بأن يكون ظنّيّاً، وذلك لأنّ الأدلّة النقليّة متوقّفة على نقل اللغة ونقل[٦] النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والنسخ وعدم الإضمار والتقديم والتأخير وعدم المعارض العقليّ. ولا شكّ أنّ هذه أمور ظنّيّة؛ فإنّ ناقل اللغة والنحو والتصريف قوم محصورون يجوز عليهم الخطأ، فلا يلزم من قولهم العلم، وكذلك عدم البواقي.

واعلم أنّ الحقّ خلاف هذا؛ فإنّا نعلم قطعاً أنّ بعض الألفاظ يراد منها

---

١. م: الفعل.

٢. في حاشية م، ي: قلت: المسائل ليست مركّبة من المقدّمتين (م: المقدّمات) بل أدلّتها. وأيضاً كيف يجوز أن نجعل القياسات المنتجة لهذه المسائل من أقسام الدليل مع أنّها تفيد الظنّ عندهم، وقد أخذ في مدلول الدليل العلم (وزاد في م:) الجواب: أنّه أراد أدلّة المسائل الفقهيّة، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، وذلك كثير مستفيض في كلام العرب.

٣. م، ن: صلّى الله عليه وسلّم.

٤. ي: وهي.

٥. م: صلّى الله عليه وسلّم.

٦. أ: ـ نقل.

حقائقها مع علمنا بتلك الحقائق بالنقل المتواتر، وباقي المفاسد مندفعة[١] عنها فتكون مثل تلك[٢] مفيدة لليقين.

تركّب الدليل من مقدّمات سمعيّة و عقليّة

قال: و لا[٣] سمعيّ محض؛ لتوقّفه على المعجز العقليّ.

أقول: لا يجوز أن يكون الدليل مركّباً من مقدّمات نقليّة بأسرها؛ فإنّها غير مفيدة للعلم[٤]؛ لأنّ السمع إنّما يكون حجّة إذا كان المنقول عنه صادقاً. و لا يُعلم كونه صادقاً إلّا بالمعجز، و الاستدلال بالمعجز ليس بالسمع بل بالعقل فإذَن لا سمعيّ محض.

ما يتوقّف عليه السمع لا يثبت بالسمع

قال: و ضابطه أنّ ما يتوقّف عليه السمع لا يثبت به و إلّا دار، و ما يمكن في العقل لا يثبت به و إلّا ترجّح بلا مرجّح، و الباقي يجوز بهما[٥].

أقول: لمّا ذكر أنّ من الدلائل ما يكون عقليّاً محضاً و أنّ منها ما يكون مركّباً من النقليّ و العقليّ[٦] أشار إلى ضابط الأدلّة العقليّة و النقليّة بالنسبة إلى المطالب،

---

١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد مندفعة عنها باليقين فالإنصاف يقتضي عدمه، و إن أراد الظنّ الغالب فلا يفيده؛ فإنّ القطع باليقين فيما ذكره غير معلوم، وكذلك التواتر فإنّه يتوقف على اتّحاد الطرفين و الواسطة باليقين، و ذلك غير معلوم.

٢. ي: ذلك.

٣. أ: فلا.

٤. في حاشية م، ي: قلت: يصدق على القياس المنتج للمطلوب بالذات ـ إذا كانت مقدّمتاه نقليّتين ـ أنّه يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول. و إن كان العلم بتينك المقدّمتين يحتاج (م: يفتقر) إلى بيان نقلٍ أو عقلٍ فجاز كون الدليل نقليّاً محضاً.

٥. م: لهما.

٦. م: من العقليّ و النقليّ.

و ذلك بأن نقول[١]: كلّ مقدّمة يتوقّف السمع[٢] عليها لا يجوز إثباتها بالسمع، و إلّا لزم الدور.

بيان ذلك: أنّ الأدلّة السمعيّة بأسرها تتوقّف على صدق الرسول، و على وجود الله تعالى وكونه قادراً عالماً، فلا يجوز إثبات مثل[٣] هذه المطالب بالسمع. وكلّ ما يكون نسبة وجوده و عدمه في العقل بالسويّة[٤] فإنّه لا يجوز إثباته بالعقل، و إلّا لكان ترجيحاً من غير مرجّح، كالأحكام الشرعيّة بأسرها فإنّ العقل يجوّز وجودها و يجوّز عدمها، فلا مجال للعقل فيها و إنّما تثبت بالنقل. و ما عدا هذين يجوز إثباته بالعقل و النقل، و ذلك مثل كون الله تعالى واحداً وكونه سميعاً بصيراً متكلّماً غير مرئيّ؛ فإنّ هذه صفات[٥] لا يتوقّف النقل عليها، فجاز إثباتها به، و في العقل ما يوجب التصديق بها فجاز إثباتها بالعقل أيضاً.

لزوم وجود التناسب بين الدليل و المدلول

قال: و الاستدلال إمّا بالعامّ على الخاصّ أو بالعكس أو بالمساوي[٦].

أقول: الحجّة و المطلوب لابدّ بينهما من تناسب[٧] و إلّا لجاز الاستدلال بكلّ

---

١. ن: أنّ كلّ.

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا ليس ببيان بل إعادة الدعوى الكلّيّة في صورة جزئيّة.

٣. ن: ـ مثل.

٤. أ: على السويّة.

٥. ي: الصفات.

٦. في حاشية م، ي: قلت: و لم لا يستدلّ بالمباين على مباينه كما في الاستثنائيّ؛ فإنّه استدلال بثبوت المقدّم أو نفي التالي على ثبوت التالي أو نفي المقدّم، و هما قضيّتان متباينتان.

٧. في حاشية م، ن: قلت: كلّ أمرين لابدّ بينهما من نسبة (م: تناسب)، فينبغي أن يقال: لابدّ من تناسب يجب به استلزامه للمطلوب.

شيء على كلّ شيء، هذا خلف. والتناسب إنّما يكون[١] بالاشتمال، فإن كانت الحجّة هي المشتملة على المطلوب فهو القياس، وإن كان المطلوب مشتملاً على الحجّة فهو الاستقراء، وإن كانا مندرجَين تحت شامل لهما فهو التمثيل. مثال الأوّل: الاستدلال بثبوت المشي لكلّ حيوان على ثبوته لكلّ إنسان، فإنّه[٢] يلزم من ثبوته لكلّ حيوان ثبوته[٣] لكلّ إنسان، ضرورةَ دخول الإنسان تحت الحيوان. ومثال الثاني: الاستدلال على ثبوت المشي لكلّ حيوان بثبوته للإنسان والفَرَس والحمار وغير ذلك، فإنّه استدلال بثبوت الحكم للجزئيّات على ثبوته للكليّ، فإن كانت الأفراد محصورة فهو نوع من القياس[٤] الصحيح وإلّا كان مفيداً للظنّ[٥]، إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لأكثر الجزئيّات ثبوته لجملتها[٦]. ومثال الثالث: الاستدلال بثبوت المشي للإنسان على ثبوته للفرس، لاشتراكهما[٧] في الحيوانيّة.

القياس وأنواعه أربعة

قال: والأوّل القياس، وأشكاله أربعة[٨]؛ لأنّ المشترك إمّا محمول في

---

١. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع انحصار النسبة المذكورة في ذلك، لابدّ لذلك من دليل. وأيضاً: القياس الاستثنائيّ من جملة الأدلّة وليس فيه اشتمال، وهو خارج عن الأقسام الثلاثة التي ذكرها.

٢. م: وإنّه. ٣. ن: ثبوتها.

٤. في حاشية م، ي: قلت: كيف يكون هذا نوعاً من القياس وقد ذكر أنّ القياس هو الاستدلال بالعامّ على الخاصّ، وهذا ليس كذلك لأنّه قسم قسيمه. (وزاد في م:) الجواب: ليس مراد المصنّف أنّه نوع من القياس المنطقيّ حتّى يرد ما قاله، بل مراده أنّه نوع من القياس الفقهيّ؛ لأنّ القياس الفقهيّ تامّ، وأنّ الجزئيّات محصورة وغير تامّ وهو الذي لا تكون الجزئيّات فيه محصورة.

٥. في حاشية م، ي: قلت: إذا كان مفيداً للظنّ لا يكون استدلالاً؛ لأنّ الاستدلال ذكر الدليل وهو الذي يوجد العلم بالمدلول، لكنّه جعله قسماً من الاستدلال كما شهد به لفظه في المتن.

٦. أ: بجملتها. ٧. م، ن: لاشتراكها.

٨. في حاشية ن: شكل أوّل مثاله: العالم ممكن وكلّ ممكن فله مؤثّر. ثاني مثاله: العالم متغيّر، ولا شيء من العالم

الصغرى موضوع في الكبرى و هو الأوّل، أو[١] بالعكس و هو الرابع، أو محمول فيهما و هو الثاني، أو موضوع فيهما و هو الثالث.

أقول: الأوّل ـ وهو الاستدلال بالعامّ على الخاصّ ـ يسمّى القياس، ولابدّ فيه من مقدّمتين يشتركان في حدّ أوسط، وإلّا لكانتا متباينتَين[٢]، فلا قياس. وذلك المشترك إمّا أن يكون محمولاً في الصغرى[٣] موضوعاً في الكبرى، ويسمّى الشكل الأوّل وهو أفضل الأشكال وأبينها[٤] وتنتج المحصورات الأربع. وسائر الأشكال إنّما تتبيّن بالردّ إليه غالباً. مثاله: كلّ ج ب وكلّ ب ا؛ فالأوسط وهو الباء محمول في الصغرى موضوع في الكبرى، وإمّا أن يكون بعكس هذا[٥] ويُسمّى الشكل الرابع، وهو أبعد[٦] الأشكال عن الطبع. مثاله: كلّ ج ب وكلّ ا ج فالمشترك وهو الجيم (موضوع)[٧] في الصغرى محمول في الكبرى. وإمّا أن يكون الأوسط محمولاً في المقدّمتين ويسمّى الشكل الثاني؛ لأنّه يتبع الأوّل في أشرف مقدّمتَيه[٨]، أعني الصغرى. مثاله: كلّ ج ب ولا شيء من ا ب، فالأوسط و[٩] هو الباء محمول فيهما. وإمّا أن يكون الأوسط موضوعاً في المقدّمتين ويسمّى

← بمتغيّر. ثالث مثاله: كلّ جسمٍ متحرّك، وكلّ جسمٍ محدث. وشكل رابع مثاله: كلّ متحرك محدث وكلّ جسم متحرّك.

١. ن: و.

٢. في حاشية م، ي: قلت: يحتاج هذا إلى دليل، ولم يذكره.

٣. في حاشية م، ي: قلت: قد يكون مقدّماً أو تالياً، ولم لا يجوز أن يكون جزء موضوع وجزء محمول أو جزء أحدهما وتمام الآخر؟

٤. م: وأبينهما.

٥. م: ذلك.

٦. في حاشية م، ي: كونه أبعد ممنوع؛ فإنّ العقل كما يحكم بالضرورة بأنّ الثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء الذي هو الأوّل، كذلك يحكم بالضرورة أنّ المجامع لشيء جامَع ثالثاً يجامع الثالث الذي هو الرابع، فلا بُعد فيه عن الأوّل.

٧. أ: هو موضع.

٨. م: مقدّمته.

٩. م: ـ و.

الشكل الثالث، كقولنا: كلّ ج ب وكلّ ج ا، فالجيم[١] و[٢] هو المشترك موضوع في[٣] المقدّمتين.

شرائط الشكل الأوّل

قال: و يشترط في الأوّل إيجاب الصغرى.

أقول: لمّا ذكر أقسام الأدلّة وجب عليه أن يبيّن ذكر شرائطها.

واعلم أنّ كلّ قضيّة إمّا[٤] أن تكون موجبة أو سالبة، و يسمّى إيجابها و سلبها كيفيّة القضيّة. و أيضاً إمّا أن تكون كلّيّة أو جزئيّة، و يسمّى ذلك كمّيّة القضيّة. و أيضاً فإنّ نسبة المحمول إلى الموضوع لابدّ لها[٥] من كيفيّة هي الوجوب أو الإمكان أو الامتناع، و يسمّى ذلك جهة القضيّة؛ (فإذن)[٦] القضيّة بحسب كيفيّتها وكمّيّتها على أربعة أقسام: موجبة كلّيّة، كقولنا: كلّ ج ب، و سالبة كلّيّة: لا شيء من ج ب، و موجبة جزئيّة بعض ج ب، و سالبة جزئيّة: ليس[٧] بعض ج ب. وكلّ شكل لابدّ فيه من مقدّمتين، وكلّ شكل فإنّه يشتمل على ستّة عشر ضرباً بحسب كمّيّة مقدّماته وكيفيّاتها، لكنّها[٨] بأسرها[٩] ليست ناتجة، بل بعضها ناتج و بعضها عاقر. فالشكل الأوّل شرطه بحسب الكيفيّة إيجاب الصغرى؛ لأنّها لو كانت[١٠] سالبة لم ينتج؛ لأنّه يصدق: لا شيء من الإنسان بفرس وكلّ فرس حيوان مع كذب النتيجة

---

١. م: والجيم.
٢. م: ـ و.
٣. م: ـ في.
٤. أ، ن: فإمّا.
٥. م، ن: له.
٦. أ: فإنّ.
٧. م: وليس.
٨. م: ولكنّها.
٩. م، ن: ـ بأسرها.
١٠. في حاشية م، ي: قلت: هذا البيان غير تامّ؛ فإنّه ما لم يبيّن أنّ الصغرى السالبة مع الكبرى السالبة عقيم، لا يلزم عدم إنتاج الصغرى السالبة مطلقاً.

السالبة، و يصدق: لا شيء من الإنسان بفرس وكلّ فرس صاهل مع كذب النتيجة الموجبة، فسقط من الستّة عشر ثمانية أضرب، هي[١]: السالبة الكلّيّة الصغرى[٢] مع الأربع، و السالبة الجزئيّة معها.

في جهات القضايا

قال: و فعليّتها على قول.

أقول: هذا شرط بحسب الجهة عند بعض المتأخّرين.

و اعلم أنّ جهات القضايا على ثلاثة عشر نوعاً في[٣] المشهور بين المتأخّرين. **الأولى**[٤]: الضروريّة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه بالضرورة مادامت ذات الموضوع[٥] موجودة. **الثانية**: الدائمة وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه دائماً مادامت ذات الموضوع موجودة، **الثالثة**: المشروطة العامّة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه بالضرورة مادام الموضوع موصوفاً بالوصف العنوانيّ. **الرابعة**: العرفيّة العامّة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه دائماً مادامت ذات الموضوع موصوفة بالوصف العنوانيّ. **الخامسة**: المطلقة العامّة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه[٦] بالفعل من غير التعرّض لقيد آخر. **السادسة**: الممكنة العامّة، وهي التي حكم فيها برفع

---

١. م: على. ٢. م: ـ الصغرى.

٣. م: ـ في. ٤. من ي.

٥. في حاشية م، ي: قلت: يلزم منه أن لا تصدق سالبة عند عدم الموضوع، و يلزمه أن لا يكون بين السالبة و الموجبة (في م: السالبتين) المتخالفتين عدولاً و تحصيلاً عموم مطلق؛ لأنّه مبنيّ على صدق السالبة عند عدم الموضوع، وكذلك الكلام على تعريف الدائمة. ٦. م: بسلبه.

الضرورة عن الجانب المخالف للحكم[١]. وهذه الستّ[٢] بسائط. **السابعة**: المشروطة الخاصّة، وهي التي حكم فيها بما حكم في المشروطة[٣] العامّة مع قيد اللا دوام[٤] العائد إلى كلّ الأفراد، فهي مركّبة من المشروطة العامّة والمطلقة العامّة المخالفة لها كيفاً الموافقة لها كمّاً. **الثامنة**: العرفيّة الخاصّة[٥]، وهي التي حكم فيها بما حكم في العرفيّة العامّة مع قيد اللادوام، فهي مركّبة من عامّتها ومن المطلقة. **التاسعة**: الوقتيّة[٦]، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول أو سلبه بالضرورة في وقت معيّن لا دائماً، وهي مركّبة من وقتيّة مطلقة ومطلقة عامّة. **العاشرة**: المنتشرة[٧]، وهي التي حكم فيها بالثبوت أو بالسلب بالضرورة في وقت ما لا دائماً، وهي مركّبة من منتشرة مطلقة ومطلقة عامّة. **الحادية عشر**: الوجوديّة[٨] اللّادائمة، وهي التي حكم فيها (بالثبوت الفعليّ)[٩] لا دائماً، وهي مركّبة من مطلقتَين عامّتين. **الثانية عشر**: الوجوديّة اللاضروريّة[١٠]، وهي التي حكم فيها

---

١. م: ـ للحكم.

٢. م: ـ الست.

٣. م: المشروط.

٤. في حاشية أ: كقولنا كلّ كاتب متحرّك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً. وإن كانت سالبة كقولنا بالضرورة: لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع مادام كاتباً لا دائماً.

٥. في حاشية أ: هذه العرفيّة الخاصّة كقولنا: كلّ كاتب متحرّك الأصابع مادام كاتباً لا دائماً. وإن كانت سالبة كقولنا: لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع مادام كاتباً لا دائماً.

٦. في حاشية أ: كقولنا: بالضرورة كلّ قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، والسالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً.

٧. في حاشية أ: كقولنا: كلّ إنسانٍ متنفّس وقت مّا لا دائماً، والسالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من الإنسان بمتنفّس في وقتٍ ما لا دائماً.

٨. في حاشية أ: كقولنا: كلّ إنسان ضاحك بالفعل لا دائماً، والسالبة: لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل لا دائماً.

٩. أ: بثبوت الفعل.

١٠. في حاشية أ: كقولنا: كلّ إنسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة، والسالبة كقولنا: لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل بالضرورة.

بالثبوت الفعليّ مع[١] دفع الضرورة[٢]، وهي مركّبة من مطلقة وممكنة. **الثالثة عشر**: الممكنة[٣] الخاصّة، وهي التي حكم فيها برفع ضروريّ[٤]، الإيجاب والسلب، وهي مركّبة من الممكنتين العامّتين.

إذا عرفت هذا فنقول: ضروب كلّ شكل بحسب الجهة تكون مائة وتسعة وستّين[٥]، لكن[٦] بحسب ما يعرض للشكل[٧] من الشرائط تكون بعضها ناتجاً وبعضها عقيماً. والمتأخّرون شرطوا في الأوّل فعليّة صغراه؛ لأنّ الحكم بالأكبر (إنّما هو)[٨] (على كلّ ما يثبت)[٩] له الأوسط بالفعل، والأصغر لم يثبت له الأوسط بالفعل فلا يلزم التعدّي[١٠]، فسقط من ضروبه ستّة وعشرون ضرباً، وهو ما تكون الصغرى فيه إحدى الممكنتين مع ثلاثة عشر، والمتقدّمون استنتجوا من الجميع.

شرط الشكل الأوّل بحسب الكميّة

قال: وكلّيّة الكبرى.

أقول: هذا شرط ثالث للشكل الأوّل بحسب الكميّة، وهو كون كبراه كلّيّة؛ لأنّها لو كانت جزئيّة لم يحصل الإنتاج، فإنّه يصدق: كلّ انسان حيوان وبعض

---

١. م: ـ مع.
٢. م: + عن الجانب المخالف للحكم.
٣. في حاشية أ: كقولنا: كلّ إنسان كاتب بالإمكان الخاصّ، والسالبة: لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاصّ.
٤. ي: ضروريّ، أ: ضرورة.
٥. في حاشية أ، ي: وهي حاصلة من ضرب ثلاثة عشر في نفسها (في أ:) المائة وتسعة وستّين حصلت من ضرب الثلاث عشرة في نفسها، فليفهم.
٦. م: ولكن.
٧. م: الشكل.
٨. ليس في م.
٩. ي: على ما ثبت.
١٠. في حاشية م، ي: قلت: يلزم بعد الفرض، فذلك كافٍ عند القائل بعدم اشتراط الفعليّة.

الحيوان فرس، مع كذب النتيجة الموجبة. ويصدق: كلّ إنسان حيوان وبعض[1] الحيوان ناطق مع كذب النتيجة السالبة، فسقط من الثمانية المتخلّفة بعد شرط الإيجاب أربعة أخرىٰ، هي: الكبرى الجزئيّة الموجبة والسالبة مع الموجبتَين (في الصغرى)[2]، فبقيت[3] ضروب هذا الشكل المنتجة بحسب الكمّيّة والكيفيّة أربعة أضرب؛

الأوّل: من موجبتين كلّيّتين ينتج موجبة كليّة كلّ ج ب وكلّ ب ا فكلّ ج ا.

الثاني: من[4] موجبة جزئيّة صغرى وموجبة كلّيّة كبرى ينتج موجبة جزئيّة بعض ج ب وكلّ ب ا فبعض ج ا.

الثالث[5]: من موجبة كلّيّة صغرى وسالبة كلّيّة كبرى ينتج سالبة كلّيّة: كلّ ج ب ولا شيء من ب ا، فلا شيء من ج ا.

الرابع: من موجبة جزئيّة[6] صغرى وسالبة كلّيّة كبرى، ينتج سالبة جزئيّة: بعض ج ب ولا شيء من ب ا، فليس بعض ج ا.

شرط الشكل الثاني بحسب الكيفيّة

قال: وفي الثاني الاختلاف كيفاً.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: يحتاج إلى بيان أنّ الكبرى السالبة الجزئيّة لا ينتج حتّى يتمّ البيان.

٢. من ي.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من بقائها بعد بيان أنّ تلك الضروب لا ينتج أن يكون هذه منتجة؛ لجواز عدم إنتاج الكلّ، فلابدّ من بيان إنتاجها، ولم يفعل ذلك فالبيان غير تامّ.

٤. ن: ـ من.

٥. في حاشية م، ي: قلت: المذكور في الثالث هو الضرب الثاني وبالعكس، فكأنّه غلط من الناسخ.

٦. أ: ـ جزئيّة.

أقول: يشترط في الشكل الثاني بحسب الكيف[١] اختلاف مقدّمتيه فيه بأن تكون إحداهما[٢] موجبة والأخرى سالبة؛ لأنّهما لو كانتا[٣] سالبتَين أو موجبتَين لم يلزم الإنتاج؛ فإنّك تقول: لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الحمار بفرس، والحقّ السلب. ولو قلت: ولا شيء من الناطق بفرس كان الحقّ هو الإيجاب. وتقول: كلّ إنسان حيوان وكلّ ناطق حيوان، والحقّ الايجاب. ولو قلت: وكلّ فرس حيوان كان الحقّ السلب، فلابدّ إذن من المخالفة بين المقدّمتَين في الإيجاب والسلب.

شرط الشكل الثاني بحسب الكمّيّة

قال: وكلّيّة الكبرى.

أقول: هذا هو الشرط الثاني[٤] بحسب الكمّيّة وهو كون كبراه كلّيّة؛ فإنّها لو كانت جزئيّة لم يحصل الجزم بالإنتاج، فإنّك تقول: كلّ إنسان حيوان، وليس كلّ جسم بحيوان، والحقّ الإيجاب. ولو قلت: وليس كلّ حجر بحيوان كان الحقّ السلب وتقول: لا شيء من الإنسان بفرس وبعض الحيوان فرس، والحقّ الإيجاب. ولو قلت: وبعض الصاهل فرس (كان الحقّ)[٥] السلب، فقد سقط من الستّة عشر، اثنا عشر[٦]، هي السالبة مع مثلها كلّيّة وجزئيّة، وذلك أربعة أضرب. والموجبة مع مثلها أربعة أخرى وأربعة هي: الجزئيّة الموجبة الكبرى مع السالبتين والسالبة الجزئيّة الكبرى مع الموجبتين.

---

١. أ، م: كيفيّة.
٢. أ: أحدهما.
٣. أ: كانا.
٤. ن: ـ الثاني.
٥. ليس في م.
٦. أ، م: + ضرباً.

فضروبه الناتجة أربعة. **الأوّل**: من كلّيّتين[١] والصغرى موجبة ينتج سالبة كلّيّة. مثاله[٢]: كلّ ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا بعكس الكبرى. **الثاني**: عكس ذلك، مثاله: لا شيء من ج ب وكلّ ا ب فلا شيء من ج ا والبيان بعكس الصغرى وجعلها كبرى وعكس النتيجة. **الثالث**: من موجبة جزئيّة صغرى وسالبة كلّيّة كبرى ينتج سالبة جزئيّة. مثاله: (بعض ج ب ولا شيء من ا ب)[٣] فليس بعض ج ا. والبيان بعكس الكبرى. **الرابع**: من سالبة جزئيّة صغرى وموجبة كلّيّة كبرى، ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: ليس كلّ ج ب وكلّ ا ب، فليس كلّ ج ا والبيان بالخلف وهو ضمّ نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما يناقض الصغرى، وهذا البيان آتٍ في سائر الضروب.

شرط الشكل الثاني بحسب الجهة

قال: وعدم استعمال الممكنة إلّا مع الضروريّة ودوام إحدى المقدّمتين أو كون الكبرى من القضايا الستّ.

أقول: هذان (شرطان)[٤] بحسب الجهة، الأوّل: عدم استعمال الممكنة إلّا مع الضروريّة[٥]؛ لأنّه يجوز[٦] ثبوت الصفة للشيء دائماً مع إمكان سلبها عنه أو سلبها دائماً مع إمكان ثبوتها له[٧]. ولا يلزم من ذلك سلب الشيء عن نفسه. الثاني أحد

---

١. م: الكلّيّتين.
٢. أ: ـ مثاله.
٣. م: لا شيء من ج، ب: وكل ا، ب.
٤. م: الشرطان.
٥. في حاشية م، ي: قلت: ينبغي أن يقال: إلّا مع الصغرى الضروريّة (م: الضرورة) أو الكبريات الثلاث، وهي الضروريّة والمشروطتان، فإنّ الصغرى الممكنة مع الكبريين المشروطتين منتجة بالطرق التي يعلم بها إنتاج البواقي، فيزيد لذلك عدد الضروب المنتجة أربعة أخرى.
٦. أ: محصور.
٧. م: ـ له.

الأمرين، وهو إمّا كون إحدى المقدّمتين دائمة أو كون الكبرى من القضايا الستّ المنعكسة حالة السلب، أعني الضروريّة والدائمة والمشروطتين والعرفيّتين؛ لأنّه لولا ذلك لزم اختلاط إحدى السبع الباقية من الثلاثة عشر بعضها ببعض، أو كون إحدى السبع كبرى وكون[١] إحدى الوصفيّات الأربع صغرى. وكلاهما عقيمان.

أمّا الأوّل فلأنّ أخصّ اختلاطاته هو الوقتيّتان[٢] وهو عقيم؛ فإنّه يصدق بالضرورة: كلّ قمر منخسف وقت الحيلولة لا دائماً وبالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً مع كذب النتيجة السلبيّة.

و**أمّا الثاني** فلأنّ أخصّ اختلاطاته هو المشروطة الخاصّة الصغرى مع الوقتيّة الكبرى. وهو عقيم؛ فإنّه يصدق لا شيء من المنخسف بمضيء بالضرورة مادام منخسفاً لا دائماً، وكلّ قمر مضيء بالضرورة وقت التربيع مع كذب النتيجة السلبيّة، فالمنتج (إذن من الضروب)[٣] ثمانون[٤] اختلاطاً.

شرط الشكل الثالث

قال: وفي الثالث إيجاب الصغرى.

أقول: يشترط في الشكل الثالث بحسب الكيف إيجاب صغراه؛ فإنّها[٥] لو كانت سالبة لم يحصل الإنتاج؛ فإنّه يصدق: لا شيء من الإنسان بفرس وكلّ إنسان ناطق، مع أنّ الحقّ السلب. ولو قلت: وكلّ إنسان حيوان كان الحقّ

١. أ: في كون.

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا بيان (في م: البيان) غير تامّ؛ لأنّه يدلّ على عقم الاختلاطات المذكورة (م: المدلول) في الضرب الأوّل منه، وباقي الضروب منه يحتاج إلى بيان حتّى يتمّ البيان.

٣. أ: من الضروب إذن.

٤. ن: أربعة وثمانون.

٥. أ: فإنّه.

الإيجاب. ولو قلت: ولا شيء من الإنسان بحمار كان الحقّ السلب. ولو قلت: لا شيء[١] من الإنسان بصاهل كان الحقّ الإيجاب.

فعليّة الصغرى شرط في الشكل الأوّل و الثالث

قال: و فعليّتها على قول.

أقول: من[٢] اشترط في الشكل الأوّل فعليّة الصغرى اشترط هاهنا؛ فإنّ[٣] الحكم بالأكبر إنّما هو على ما هو أوسط بالفعل، والأصغر ليس بأوسط بالفعل، فلا تلزم التعدية، والأوائل لم يشترطوا[٤] ذلك.

شرط الشكل الثالث بحسب الكمّيّة

قال: وكلّيّة إحداهما[٥].

أقول: هذا هو (الشرط بحسب الكمّيّة)[٦] و هو كون[٧] إحدى المقدّمتين كلّيّة؛ لأنّهما (لو كانتا جزئيّتين)[٨] لم يحصل الاكتفاء[٩] فلا تحصل النتيجة، فإنّه يصدق: بعض الحيوان إنسان[١٠] وبعضه ناطق مع صدق النتيجة الموجبة، وبعض الحيوان إنسان وبعضه فرس مع كذب النتيجة الموجبة، فالضروب المنتجة[١١] ستّة. **الأوّل**:

---

١. أ، ن: ولا شيء.
٢. ن: ـ من.
٣. م: لأنّ.
٤. بياض في ن.
٥. أ: أحدهما.
٦. بياض في ن.
٧. أ: أنّ.
٨. بياض في ن.
٩. أ: الإنتاج.
١٠. في حاشية م، ي: قلت: البيان لا يتمّ إلّا بأن يبيّن أوّلاً أنّ السالبة الجزئيّة الكبرى مع الموجبة الجزئيّة الصغرى لا ينتج، ولم يذكر ذلك فالبيان غير تامّ.
١١. م: ـ المنتجة.

من موجبتين كلّيّتين ينتج موجبة جزئيّة، كقولنا: كلّ ج ب وكلّ ج ا فبعض ب ا، ولا تلزمه الكلّيّة؛ لأنّه يجوز أن يكون الأوسط الأصغر[١] نوعاً والأكبر فصله، كقولنا: كلّ إنسان حيوان، وكلّ إنسان ناطق. **الثاني**: من كلّيّتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: كلّ ج ب ولا شيء من ج ا، فليس[٢] بعض ب ا **الثالث**: من موجبة جزئيّة صغرى وموجبة كلّيّة كبرى ينتج موجبة جزئيّة، كقولنا: بعض ج ب وكلّ ج ا فبعض ب ا، والبيان في هذه الضروب بعكس الصغرى. **الرابع**: من موجبة كلّيّة صغرى وموجبة جزئيّة كبرى[٣] ينتج موجبة جزئيّة، كقولنا: كلّ[٤] ج ب وبعض ج ا (فبعض ب ا)[٥]، والبيان[٦] بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثمّ عكس النتيجة. **الخامس**: من موجبة جزئيّة صغرى وسالبة كلّيّة كبرى ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: بعض ج ب ولا شيء من ج ا، فليس بعض (ب ا)[٧] والبيان بعكس الصغرى. **السادس**: من موجبة كلّيّة صغرى وسالبة جزئيّة كبرى ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: كلّ ج ب، وليس كلّ ج ا، فليس بعض ب ا. والبيان بالخلف، وهو ضمّ نقيض النتيجة إلى[٨] الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى.

شرط الشكل الرابع بحسب الكمّيّة و الكيفيّة

قال: وفي الرابع اتّفاق مقدّمتيه في الإيجاب مع كلّيّة الصغرى أو اختلافهما

---

١. م، ي: للأصغر.

٢. في حاشية م، ي: قلت: كان ينبغي أن يبيّن أنّ هذا لا ينتج إلّا الجزئيّ كما بيّنه في الأوّل؛ فإنّه لا يكفي بيان ذلك في الأوّل، إذ (م: أو) لا يلزم من عدم إنتاج ذلك عدم إنتاج هذا، فينبغي أن يقال هنا: جاز أن يكون الأصغر جنساً للأوسط والأكبر نوع آخر له.

٣. م: ـ كبرى.

٤. م: ـ كلّ.

٥. ليس في ن.

٦. أ: والثاني.

٧. أ: ج ا.

٨. م: في.

فيه مع كلّيّة إحداهما.

أقول: يشترط في الشكل الرابع بحسب الكمّيّة والكيفيّة أحد الأمرين، وهو إمّا اتّفاق مقدّمتيه في الإيجاب مع كون الصغرى كلّيّة، أو اختلافهما بالكيف مع كلّيّة إحداهما؛ لأنّه لولا أحد هذين الأمرين لزم[١] أحد الأمور الستّة، وهي[٢] إمّا اتّفاق مقدّمتيه في الإيجاب مع جزئيّتهما أو مع كون الصغرى جزئيّة، أو اتّفاقهما في السلب مع كونهما جزئيّتين (أو كلّيّتين)[٣] أو إحداهما جزئيّة والأخرى كلّيّة، أو اختلافهما بالكيف مع كونهما جزئيّتين، وشيء من هذه الستّة غير منتج.

القضايا غير المنتجة ستّة

أمّا الأوّل: فلأنّه يصدق: بعض الحيوان إنسان، وبعض الفرس حيوان، مع كذب النتيجة الموجبة. ويصدق مع الصغرى وبعض الناطق حيوان مع كذب النتيجة السالبة.

و**أمّا الثاني**: فلأنّه يصدق هذا المثال بعينه، والكبرى كلّيّة.

و**أمّا الثالث**: فلأنّه يصدق: ليس كلّ حيوان بإنسان، وليس كلّ حجر بحيوان، مع كذب النتيجة الموجبة. ولو قيل في الكبرى: وليس كلّ جسم بحيوان لصدق الإيجاب.

و**أمّا الرابع**: فلأنّه يصدق: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الصاهل بإنسان مع كذب النتيجة السالبة. ولو قيل في الكبرى: ولا[٤] شيء من الحمار بإنسان لكذب الإيجاب.

---

١. م: يلزم.
٢. م: وهو.
٣. ليس في م.
٤. ن: فلا.

و **أمّا الخامس**: فظاهر من ذلك؛ لأنّه[١] يورد إحدى المقدّمتين جزئيّة والأخرى كلّيّة.

و **أمّا السادس**: فلأنّه يصدق: بعض الحيوان إنسان و بعض الجسم ليس بحيوان مع كذب النتيجة السالبة. و لو قيل في الكبرى: و بعض الحجر ليس بحيوان لكذب الإيجاب، (و يصدق بعض الحيوان ليس بإنسان، و بعض الجسم حيوان مع كذب السلب[٢] لو قيل في الكبرى: بعض الفرس حيوان لكذب[٣] الايجاب)[٤] فالمنتج من الضروب ثمانية أضرب.

القضايا المنتجة ثمانية

الأوّل: من موجبتين كلّيّتين ينتج موجبة جزئيّة، كقولنا: كلّ ج ب وكلّ ا ج فبعض[٥] ب ا، والبيان بعكس الترتيب ثمّ عكس النتيجة. **الثاني**: من موجبتين والكبرى جزئيّة (ينتج موجبة جزئيّة)[٦]، كقولنا: كلّ ج ب، وبعض ا ج ينتج[٧] بعض[٨] ب ا، والبيان كما مرّ. **الثالث**: من كلّيتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلّيّة، كقولنا: لا شيء من ج ب وكلّ ا ج فلا شيء من ب ا، والبيان كذلك. **الرابع**: عكس هذا والنتيجة سالبة جزئيّة: كلّ ج ب ولا شيء من ا ج، فليس كلّ ب ا، والبيان بعكس المقدّمتين. **الخامس**: من موجبة جزئيّة صغرى وسالبة كلّيّة كبرى ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: بعض ج ب ولا شيء من ا ج فليس بعض ب ا، والبيان بعكس المقدّمتين. **السادس**: من صغرى سالبة جزئيّة وكبرى موجبة كلّيّة (ينتج

١. أ: لأنّ.
٢. م: للسلب.
٣. ن، م: كذب.
٤. سقط من ي.
٥. ن: بعض.
٦. ليس في أ، م.
٧. أ: ـ ينتج.
٨. أ: فبعض.

سالبة جزئيّة)[١]، كقولنا: بعض ب ليس ج وكلّ ا ب ينتج بعض ج ليس ا ويشترط في هذا أن تكون الصغرى إحدى الخاصّتين والكبرى عرفيّة عامّة[٢] والبيان بعكس[٣] الصغرى ليرجع إلى الشكل الثاني. **السابع**: من صغرى موجبة كلّيّة وكبرى سالبة جزئيّة ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: كلّ ب ج وبعض ا ليس ب فبعض ج ليس ا. ويشترط فيه كون الكبرى إحدى الخاصّتين والصغرى فعليّة، والبيان بعكس الكبرى[٤] ليرجع إلى الثالث. **الثامن**: من صغرى سالبة كلّيّة وكبرى موجبة جزئيّة ينتج سالبة جزئيّة، كقولنا: لا شيء من ب ج وبعض ا ب ينتج بعض ج ليس ا، ويشترط فيه كون الصغرى إحدى[٥] الخاصّتين والكبرى عرفيّة عامّة والبيان بتبديل[٦] إحدى المقدّمتين بالأخرى ليرجع إلى الأوّل ثمّ عكس النتيجة.

شرائط الشكل الرابع بحسب الجهة

قال: وفعليّتهما.

أقول: يشترط في الشكل الرابع بحسب الجهة أمور ثلاثة، لكن بعضها عامّ في سائر الضروب، وبعضها خاصّ ببعض ضروبه؛ فالذي هو عامّ فعليّة المقدّمتين؛ فإنّ الممكنة لا يجوز استعمالها في هذا الشكل لأنّها إمّا أن تكون سالبة أو موجبة. والأوّل باطل (لما يأتي)[٧]، والثاني أيضاً باطل؛ لأنّها إمّا أن تقع صغرى أو كبرى. والثاني باطل؛ لإمكان وجود نوعين متباينين كج ود ولج

---

١. ليس في م. ٢. أ: ـ عامّة.
٣. في حاشية ي: بعض ج ليس ب ونضّمها إلى الكبرى لينتج من الشكل الثاني من الضرب الرابع.
٤. في حاشية ي: نحو بعض ب ليس ا. ٥. م: من إحدى.
٦. ن: تبديل. وفي حاشية ي: نحو بعض ا ب. ولا شيء من ب ج.
٧. ليس في أ.

خاصّة[١] يمكن حصولها لد ولد خاصّة يمكن حصولها لج فيصدق كلّ ما صدق عليه خاصّة ج فهو ج بالضرورة، وكلّ د فله خاصّة ج بالإمكان مع كذب قولنا: بعض ج د. والأوّل باطل؛ لأنّه يصدق كلّ ما صدق عليه[٢] فصل د صدق عليه خاصّة ج بالإمكان، وكلّ ما صدق عليه د صدق عليه فصله بالضرورة مع كذب قولنا: بعض ما صدق عليه خاصّة ج فهو د.

شرط القضيّة السالبة

قال: وانعكاس السالبة فيه[٣].

أقول: هذا شرط ثانٍ[٤] مختصّ بما تكون إحدى[٥] مقدّمتيه[٦] سالبة. وهي ثلاثة أضرب[٧]؛ لأنّ الوقتيّة أخصّ السوالب، وهي لا تنتج مع الضروريّة التي هي أخصّ البسائط؛ فإنّه يصدق: لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بالضرورة لا دائماً، وكلّ كوكب ذي محوٍ فهو قمر بالضرورة[٨]، مع كذب السلب. ولا ينتج مع المشروطة الخاصّة التي هي أخصّ المركّبات؛ لأنّها لو أنتجت معها لأنتجت مع المشروطة العامّة ضرورة أنّ قيد اللادوام لا مدخل[٩] له في الإنتاج؛ لعدم إنتاج السالبتين. ولو أنتجت مع المشروطة العامّة لأنتجت[١٠] مع الضروريّة[١١] التي هي

١. في حاشية ي: قلت: الخاصّة ناشئة عن الفصل، فكيف يمكن فيما ليس له ذلك الفصل؟ وأين الدليل (م: وأيّ دليل قام) على هذا الإمكان؟

٢. بياض في ن.

٣. ليس في ي.

٤. ليس في أ، ن.

٥. أ: أحد.

٦. أ، م، ن: مقدّماته.

٧. في حاشية م، ي: قلت: هذا البيان إنّها يتمّ أيضاً (م: ـ ايضاً) إذا بيّن عدم الإنتاج حال كون السالبة كبرى (في م: أيضاً)، ولم يفعل.

٨. م: ـ بالضرورة.

٩. ن: ولا يدخل.

١٠. م: لا ينتج.

١١. م: الضرورة.

أخصّ و[١] وجوب استلزام الخاصّ جميع ما يلزم العامّ، لكنّها لا تنتج مع الضرورية لما بيّنا فلا تنتج مع المشروطة الخاصّة. وإذا لم تنتج الوقتيّة مع أخصّ البسائط ولا أخصّ المركّبات لم تنتج مع شيء من القضايا التي هي أعمّ منها.[٢] وإذا لم ينتج الوقتيّة مع القضايا لم ينتج[٣] إحدى السبع التي لا تنعكس في السلب مع شيء من القضايا؛ لأنّ الوقتيّة أخصّ السبع، أعني الوقتيّتين والوجوديّتين[٤] والممكنتين والمطلقة العامّة. ومتى لم ينتج الأخصّ لم ينتج الأعمّ؛ لأنّ لازم العامّ لازم الخاصّ. ومن هاهنا تبيّن أنّ الممكنة السالبة لا يجوز استعمالها في هذا الشكل؛ لأنّها لا تنعكس.

دوام السالبة الصغرى شرط في الثالث

قال: ودوام السالبة الصغرى في الثالث أو انعكاس كبراه.

أقول: هذا هو الشرط الثالث في هذا الشكل، وهو مختصّ بالضرب الثالث منه، أعني الذي تكون صغراه سالبة كلّيّة[٥] وكبراه موجبة كلّيّة. وشرطه أحد الأمرين، وهو إمّا دوام الصغرى أو كون الكبرى من القضايا الستّ المنعكسة السوالب؛ لأنّه لولا[٦] أحد هذين الشرطين لزم كون الصغرى إحدى الأربع والكبرى إحدى السبع وهو عقيم؛ لأنّ أخصّ اختلاطاته المشروطة الخاصّة مع الوقتيّة، وهي[٧] لا تنتج فإنّه يصدق: لا شيء من الضاحك بباكٍ[٨] بالضرورة مادام

---

١. م: ـ و.

٢. م: منهما.

٣. بياض في ن.

٤. ن: والموجدتين.

٥. م: كلّية سالبة.

٦. ن: لو.

٧. ن: وهو.

٨. ن: ببالٍ.

ضاحكاً لا[١] دائماً. وكلّ إنسان ضاحك بالضرورة الوقتيّة مع كذب السلب. وإذا لم ينتج أخصّ الاختلاطات لم ينتج الأعمّ. فهذا هو الكلام المختصر في ضوابط الأشكال وشرائطها[٢] بحسب الكمّ والكيف والجهة.

وأمّا الاستقصاء في ذلك فقد[٣] ذكرناه في (كتبنا)[٤] المنطقيّة.

الاستقراء

قال: والثاني الاستقراء.

أقول: أراد بالثاني الاستدلال بالخاصّ على العامّ، ويسمّى الاستقراء؛ لأنّ المستقرئ يتّبع جزئيّاً جزئيّاً[٥] كما يتّبع القاصد القُرى قريةً فقرية. وهو لا يفيد اليقين؛ لاحتمال أن يكون بعض الجزئيّات على خلاف ما استقرئ فلا يلزم ثبوت الحكم الكلّيّ، اللهمّ إلّا أن تكون الجزئيّات بأسرها محصورة، (فيكون حينئذٍ)[٦] مفيداً لليقين، (ويسمّى هذا)[٧] بالقياس المقسّم.[٨] مثاله: الحيوان إمّا ناطق وإمّا صامت، وكلّ ناطق حسّاس وكلّ صامت حسّاس، فكلّ حيوان حسّاس.

وأمّا الذي لا تستوفى[٩] فيه الجزئيّات فمثاله: الإنسان والفرس والحمار والجمل والثور، تحرّك عند المضغ فكّها الأسفل، فيكون كلّ حيوان كذلك. وهذا[١٠] غير صحيح؛ فإنّ التمساح لا يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ بل الأعلى، فقد بطل

---

١. في حاشية م، ي: قلت: تحتاج في إتمام الكلام إلى بيان كذب الإيجاب أيضاً.
٢. ن: ـ وشرائطها.
٣. بياض في أ.
٤. بياض في ن.
٥. أ، ن: جزءً جزءً.
٦. ن: فحينئذ يكون.
٧. م: فهذا يسمّى.
٨. ن: المنقسم.
٩. أ: لا تستوي.
١٠. م: وهو.

الإستقراء.

التمثيل أو القياس في عرف الفقهاء

قال: و الثالث: التمثيل إن كان للعامّ و إلّا[١] فمن الأوّل، و لا يفيدان العلم.

أقول: الثالث هو الاستدلال بأحد المتساويين على الآخر، و هو على قسمَين **الأوّل**: أن يستدلّ[٢] بثبوت الحكم للمساوي[٣] على المساوي[٤] لأجل معنىً مشترك بينهما. و هذا من قبيل[٥] القياس، كما نقول: كلّ إنسان ناطق و كلّ ناطق ضاحك، فالاستدلال هاهنا بثبوت الضحك للناطق يستلزم ثبوته للإنسان. **الثاني**: أن يستدلّ بثبوت الحكم للجزئيّ[٦] على ثبوته للجزئيّ[٧] الآخر لأجل معنىً مشترك بينهما، و هذا هو التمثيل و هو القياس في عرف الفقهاء. و لابدّ فيه من أركان أربعة: الأصل و الفرع و الحكم و العلّة.

مثاله أن نقول: السماء محدثة؛ لأنّ البيت محدث، و الجامع بينهما هو التشكّل[٨]. و هذا[٩] لا يفيد اليقين؛ لأنّ الحكم جاز أن لا يعلّل[١٠]، فإنّه لو كان كلّ

---

١. بياض في ن.
٢. م: لا يستدلّ، و في ن: الاستدلال.
٣. م: المساوي.
٤. في حاشية م، ي: قلت: المساواة تقال على المساواة في الصدق و المساواة في الوجود؛ فإن أراد الأوّل خرج القسم الثاني من القسمين المذكورين عن أن يكون قسماً له، و إن أراد الثاني دخل فيه المتوافقان في الوجود. و ليس بينهما جامع يوجب (في م: يوجبه) الحكم فيهما، بل الحكم في كلّ منهما بعلّة أخرىٰ، و ليس ذلك من القسمين المذكورين في الكتاب. و يخرج القسم الأوّل؛ لأنّهما قد لا يوجدان. لا يقال: يريد المساوي في علّة الحكم؛ لأنّا نقول: فلا يبقى الحصر؛ لجواز الاستدلال بمثل ما ذكرناه من النقض، و يخرج القسم الأوّل أيضاً.
٥. في حاشية م، ن: قلت: كيف يكون من قبيل القياس و قد جعل القياس الاستدلال بالعامّ على الخاصّ، و هذا ليس كذلك؟
٦. م: الجزئيّ.
٧. ن: الجزئيّ.
٨. م: التشكيك و في أ، ن: التشكيل.
٩. م: ــ و هذا.
١٠. م: يتعلّل.

حكم معللاً لزم التسلسل، و لو سلّم أنّه يعلّل[١] لكن لم لا يجوز أن تكون العلّة غير ما ذكر؟ و السبر و التقسيم و الدوران ضعيفان لا يفيدان اليقين. و لو سلّم أنّ العلّة ما ذكر و لكن يجوز[٢] أن يكون في الأصل شرط مفقود[٣] في الفرع، أو أن[٤] يكون في الفرع مانع.

١. م: معلّل.
٢. م: لا يجوز.
٣. أ، م: معقود.
٤. ي: و أن.

الباب الثاني : في الحدوث

قال: الباب الثاني: في الحدوث.

لنا: إنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين، فهي حادثة. أمّا الأوّل فلأنّه إمّا حاصل في مكان واحد أكثر من زمان وهو الساكن، أو لا وهو المتحرّك.

أقول: هذه[1] حجّة الحدوث، وتقريرها: أنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، وكلّ ما لم يَخلُ من المحدث فهو محدث.

وهذه **الحجّة** تشتمل على أربع دعاوىٰ. **الأولىٰ**: أنّ هاهنا حركة وسكوناً مغايرين للجسم. **الثانية**[2]: أنّ الأجسام لا تخلو منهما. **الثالثة**: أنّهما حادثان. **الرابعة**: أنّ كلّ[3] ما لم يخلُ عن[4] المحدث فهو محدث. والمقدّمة الأولى ـ وهي قولنا: الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين ـ قد اشتملت[5] على ثلاث دعاوىٰ منها[6]. أمّا بيان مغايرة الحركة والسكون للجسم[7] فسيأتي بيانه. وأمّا أنّ الجسم لا يخلو منهما[8] فلأنّ كلّ جسم لابدّ له من مكان، فإن كان لابثاً فيه أكثر من

---

١. م: هذا.
٢. م: الثانية أنّهما حادثان.
٣. أ، ن: ـ كلّ.
٤. أ، ن: من.
٥. ن: + هذه.
٦. م: منهما.
٧. م: ـ للجسم.
٨. أ: منها. في حاشية م، ي: قلت: ذلك ممنوع؛ فإنّ الجسم الأقصىٰ لا مكان له عند القائلين بالسطح. وإن قيل بالبعد المجرّد فهو جسم؛ لأنّه طويل عريض عميق ولا مكان له. وإن قيل بالبعد المفروض وذلك لا وجود له فكيف يتصوّر لبث أمر محقّق مشار إليه فيما هو نفي محض، وليس ذلك إلّا تخيّل كاذب. (وزاد في م): توضيحه أنّ المكان

←

زمان[١] واحد[٢] فهو الساكن، وإلّا فهو المتحرّك.

لا يقال: هذا الحصر مبنيّ على وجود المكان وأنّ الجسم حاصل فيه، وهو ممنوع فإن المكان لو كان موجوداً لكان إمّا (أن يكون)[٣] جوهراً أو عرضاً، والأوّل باطل؛ لأنّه إن كان مفارقاً استحال حلول المقارن فيه، وإن كان مقارناً لزم التداخل. وأيضاً: يلزم[٤] الدور أو التسلسل، ضرورةً لافتقار[٥] كلّ مقارن إلى مكان. والثاني باطل؛ لأنّ حلول الجسم في العرض غير معقول، ولأنّ العرض حالّ في الجسم، فاستحال[٦] حلول الجسم فيه وإلّا لزم الدور. ولأنّ المتمكّن ينتقل عن المكان، ولا يعقل انتقال الجسم عن العرض. سلّمنا، لكن لا نسلّم الحصر؛ فإنّ

← عند أرسطو عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ. وعند أفلاطون مجرّد عبارة عن البعد المجرّد عن المادّيّة. وعند المتكلّمين عبارة عن البعد المفروض؛ فإن أُريد بالمكان المعنى الأوّل فالجسم الأقصى لا مكان له وإلّا لكان له سطح يحويه فيلزم اللّا تناهي إلّا بعادة، وسيأتي بطلانه. وإن أريد المعنى الثاني وهو البعد المجرّد فهو أي البعد المجرّد جسمٌ؛ لأنّه طويل، عريض، عميق ولا مكان له وإلّا لزم التسلسل. وإن أريد معنى الثالث وهو البعد المفروض فذلك لا وجود له، فكيف يتصوّر لبث أمرٍ محقّق مشار إليه فيما هو نفي محض وعدم صرف؟ فالحاصل أنّ المذهب الأخير باطل بالضرورة. وعلى المذهبين لا يلزم أن يكون كلّ جسم في مكان، فلا يصحّ قوله حينئذٍ: إنّ كلّ جسم أُريد له من مكان. وجوابه أن نقول: لقائل أن يقول: المراد بالمكان المعنى الثالث. قوله: فهو باطل بالضرورة، قلنا: ممنوع، سلّمنا لكنّ المراد بالمكان المعنى الثاني. قوله: فهو جسم لأنّه طويل عريض عميق وليس في مكان، قلت: ممنوع، وسند المنع أنّهم عرّفوه بأنّه امتداد يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة قائمة لا في مادّة من شأنه أن يملأ الجسم. ثمّ قالوا: واحترزنا بقولنا: قائم لا في مادّة، عن الجسم التعليميّ، لا عرض لابدّ له من محلّ وذلك المحلّ هو المادّة، ولقولنا: من شأنه أن يملأ الجسم عن الجسم الطبيعيّ لأنّه لا يملأ جسماً آخر لأنّه نفسه، فلا يملأ شيء آخر. وإذا انتفى أن يكون جسماً تعليميّاً أو طبيعيّاً لنفي أن يكون جسماً، وذلك ظاهر. نعم، لو كان كلّ جسم لابدّ له من مكان أو وضع لسقط السؤال من الرأس ولم يحتج إلى تكلّف هذا الجواب؛ لأنّ الجسم الأقصى لا يُسأل في أنّه ذو وضع.

١. في حاشية م، ن، ي: قلت: هذا مبنيّ على إثبات الجزء، وذلك غير معلوم.

٢. م: ـ واحد.

٣. ليس في أ.

٤. ن: فيلزم. وفي حاشية م: ولأنّ المكان المشار إليه إشارة حسّيّة، ولا شيء من المقارن كذلك.

٥. ي: افتقار.

٦. م: واستحال.

الجسم أوّل ما خلقه الله تعالى ليس بمتحرّك و لا ساكن[١]؛ لأنّا نقول: أمّا المكان فإنّه موجود.

قوله: إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً.

قلنا[٢]: هو عرض و حلول الجسم فيه أمر معقول؛ فإنّ ملاقاة الجسم للجسم بالسطح الحاوي أمر معقول، و هو[٣] معنى الحلول في المكان. هذا إن قلنا إنّ المكان هو السطح. و إن قلنا إنّه البعد[٤] كان أمراً تقديريّاً. و أمّا الحصر فإنّه ظاهر؛ فإنّ الجسم الباقي لا يخلو عن أحد هذين. على أنّ هذا النقض نافع للمستدلّ؛ لأنّه إنّما يسعىٰ ليبيّن أنّ الأجسام محدثة، فلا ينتقض[٥] ما ذكره بالجسم الحادث.

الدليل الأوّل على حدوث الحركة و السكون

قال: و أمّا بيان حدوثهما؛ أمّا الحركة فلأنّ كلّ فرد حادث فالمجموع كذلك؛ لأنّها إمّا أن يوجد شيء منها أزلاً فيكون الحادث أزليّاً أو لا يكون[٦] الكلّ حادثاً.

أقول: هذا بيان الدعوى الثالثة، و هي بيان حدوث الحركة و السكون. أمّا الحركة فيدلّ على حدوثها وجوه. **الأوّل**: أنّ كلّ فرد من أفراد الحركات حادث، فالمجموع كذلك. أمّا الأولى فظاهرة[٧]؛ لأنّ الحركة تستدعي المسبوقيّة بالغير فلا تكون أزليّة. و أيضاً فهو حكم متّفق عليه و أمّا الثانية فلأنّه إما أن يوجد في الأزل[٨]

---

١. م، ن: بساكن.
٢. ي: قلت.
٣. م: أو هو.
٤. في حاشية م: أي البعد المفروض.
٥. في حاشية م، ي: قلت: هو ادّعى أنّ الأجسام كلّها حادثة؛ لأنّ كلّها لا تخلو عن الحركة و السكون، فقال (م: فيقال): الجسم الحادث جسم، و هو خالٍ عنهما فالنقض متوجّه. و لا يلزم من اعترافه بحدوث جسمٍ ما اعترافه بما ينفي المستدلّ لإثباته و هو حدوث الكلّ، فلا ينفعه النقض.
٦. ي: فيكون.
٧. أ، ن: فظاهر.
٨. في حاشية م، ي: قلت: الأزل عبارة عن عدم المسبوقيّة بالعدم (في ي: بالغير)، فيكون معنى الترديد المذكور هكذا:

شيء من هذه الحركات أو لا؛ فإن كان الأوّل لزم أن يكون ذلك الفرد أزليّاً وهو حادث، هذا خلف. وإن كان الثاني لزم حدوث الكلّ وهو المطلوب.

الدليل الثاني على حدوث الحركة

قال: ولأنّها مسبوقة بالعدمات وهي أزليّة فإن قارنها شيء منها تساوى السابق والمسبوق، وإلّا فهي حادثة.

أقول: هذا وجه ثانٍ دالّ على حدوث الحركة. وتقريره أن نقول: كلّ واحد من الحركات حادث لما مرّ فيكون مسبوقاً (بعدم لا أوّل له، فمجموع)[١] الحركات كلّ واحد منها مسبوق بعدم لا بداية له[٢]، فمجموع العدمات حاصل في الأزل، فلا يخلو إمّا أن يوجد مع تلك العدمات شيء من الوجودات أو لا، والأوّل باطل؛ لأنّه يلزم استواء السابق والمسبوق في الوجود، وهو محال؛ فإنّ العدم سابق على وجود[٣] ذلك الفرد الأزليّ، وكلاهما موجودان في الأزل، هذا خلف. وإن لم يوجد في الأزل مع العدمات (شيء من الموجودات)[٤] لزم[٥] حدوث مجموع الوجودات،

← إمّا أن يوجد شيء من الحركات موصوفاً بكونه غير مسبوق بالعدم أو لا، ويتمّ الكلام إلىٰ آخره، فنقول: نختار الثاني. قوله: يلزم حدوث الكلّ. قلنا: لا يلزم من اتّصاف كلّ واحد بصفةٍ اتّصاف الكلّ به؛ فإنّه يصدق على كلّ رغيف من الرغفان العشرة أنّه غير مُشبع لإنسان واحد، ولا يصدق على العشرة ذلك. وأيضاً: حدوث الكلّ معناه أنّه يتعقّل زمان لا يوجد فيه شيء من أفراد ذلك الكلّ، ولا يلزم ذلك من (م: من ذلك عدم) كون كلّ واحد مسبوقاً بالعدم؛ لجواز كون كلّ واحد منها مسبوقاً بالغير (في م: بالعدم)، مع أن لا يوجد (في م: لا يؤخذ) زمان إلّا وواحد منها موجود فيه. (وزاد في م:) الجواب: أنّ حدوث كلّ فردٍ من أفراد الحركة مستلزم حدوث الكلّ بالضرورة؛ لتوقّف الكلّ على أفراده، ولا يلزم وجود الكلّ بدون جزئه، وهو باطل بالضرورة. وقوله: حدوث الكلّ معناه أن يتعقّل زمان الوجود فيه شيء من أفراد ذلك الكلّ، ممنوع؛ بل معنى حدوث الكلّ أن يكون مسبوقاً بالعدم.

١. م: بعدم الأوّل المجموع.
٢. م: ـ له.
٣. م: ـ وجود.
٤. أ، ن: الوجودات. وفي م: من الموجودات شيء.
٥. في حاشية ي: قلت: اللازم من ذلك حدوث كلّ واحد. وأمّا الجملة الذاهبة إلىٰ غير النهاية لا يلزم فيها ذلك حتّىٰ

وهو المطلوب.

الدليل الثالث على حدوث الحركة

قال: ولأنّها من زمان الطوفان جملة ومن زماننا أخرى فنطبّق[١]، فإن لم يتفاوتا تساوى الوجود والعدم وإلّا تناهت إحداهما فتناهَتا.

أقول: هذا وجه ثالث على أنّ الحركة حادثة، وتقريره: أنّا نأخذ مجموع (الحركات من زمان الطوفان إلى الأزل جملةً)[٢] موهومة، ومن زماننا إلى الأزل جملةً أخرى، فنطبّق[٣] إحدى الجملتين بالأخرى بأن نجعل الجزء الأوّل من إحدى الجملتَين مقابلاً للأوّل من الأخرى والثاني للثاني وهكذا، فإن استمرّ امتدادهما كان وجود الجملة المركّبة من الحركات الحاصلة من[٤] زماننا إلى زمان الطوفان وعدمه[٥] بمثابة واحدة، وهو باطل بالضرورة. وإن انقطعت الناقصة لزم تناهيها، ويلزم من ذلك تناهي الجملة الزائدة؛ لأنّها إنّما زادت عليها بمقدار مُتناهٍ

← يحصل زمان لا يوجد فيه الجملة ولا شيء من أجزائها؛ لجواز تعاقب آحاد كلّ منها في زمان آخر إلىٰ غير النهاية.

١. ن: فينطبق.

٢. ليس في م.

٣. ن: وتطبق، أ: ونطبق.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الزائد والناقص إذا كانا غير متناهيين كان بإزاء كلّ فرد من إحديهما واقع في مرتبة من مراتب العدد فرد من الآخر واقع في تلك المرتبة إلى غير النهاية، من غير انقطاع، وهذا من خاصّيّة اللاتناهي. وما ذكره إنّما يتأتّىٰ في المتناهيين. وأيضاً: الجملتان اللّتان ذكرهما يتغاير أفرادهما بالاعتبار، فينقطع القابل (في م: المقابلة) عند انقطاع الاعتبار. وأيضاً: لو صحّ هذا الدليل لزم تناهي مقدورات الله تعالى ومعلوماته ومخلوقاته فيما لا يزال كثمار الجنّة ونعيمها؛ لقيام الدليل المذكور (في م: ـ المذكور) فيه، وهم (في م: وأنتم) لا يقولون بتناهيها. لا يقال: هذه أمور بالقوّة والحركات الماضية أمور بالفعل، والتطبيق يحتاج إلى فعليّة المتطابقين، لأنّا نقول: كلاهما بالفعل في الاعتبار العقليّ أو (في م: و) في الخارج لا وجود لشيء منهما (في م: فيها)، فلا فرق. وأيضاً: يلزم من ذلك عدم تناهي بعض الحركات (م: تناهي عدمات الحركات) فيكون بعض الحوادث (في م: بعض الحركات) أزليّاً.

٥. ي: وعدمها.

(و هو من زماننا إلى زمان الطوفان، وكلّ ما زاد على المتناهي بمقدار مُتناهٍ)[١] فهو مُتناهٍ، فالجملتان متناهيتان و هو المطلوب.

إبطال قدم السكون

قال: وأمّا السكون فلأنّه لو كان أزليّاً لَما عُدم؛ فإنّه إمّا واجب أو مستند إليه. والتالي باطل اتّفاقاً، ولأنّ مقولة الوضع غير واجبة للبسائط[٢] والمركّبات. وأمّا الثاني فظاهر.

أقول: لمّا بيّن إبطال قِدم الحركة شرع في إبطال قدم السكون. وتقريره أن نقول: لو كان السكون أزليّاً لَما عُدم. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه[٣] لو كان أزليّاً لكان إمّا واجباً لذاته أو ممكناً لذاته؛ فإن كان واجباً لذاته استحال عدمه، وإن كان ممكناً لذاته فلابدّ له من علّة، فعلّته[٤] إمّا واجبة الوجود أو ممكنة الوجود؛ فإن كانت واجبة الوجود استحال عدمها، ويلزم من استحالة عدم العلّة استحالة عدم المعلول. وإن كانت ممكنة لذاتها لم يكن لها بدّ من علّة. والدور والتسلسل باطلان ـ على ما يأتي ـ فيلزم الانتهاء إلى واجب الوجود. ويلزم من استحالة عدمه استحالة عدم معلوله، فقد ظهر أنّه لو كان أزليّاً[٥] لما صحّ عدمه.

---

١. ليس في م. ٢. م: البسائط.

٣. م: أنّ.

٤. في حاشية م، ي: قلت: جاز اشتراط علّيّة الواجب للسكون الأزليّ بعدم (في م: لعدم) حادث من الحوادث. وإذا وجد ذلك الحادث انعدم الشرط، فيعدم المشروط من غير استحالة. وأيضاً: يلزم من هذا الدليل أن لا يكون عدمات الحركات أزليّة؛ لأنّها لو كانت أزليّة لانتفت (في م: لما أثبت) بالدليل المذكور بعينه، لكنّها تنتفي عند وجود الحركات. وإذا لم تكن أزليّة كان رفعها و هو الحركات أزليّاً. وأيضاً: قد اعترفتهم في حدوث الحركة بأزليّتها. (وزاد في م: إلى أزليّة عدمات الحركات) فلا يكون الدليل صحيحاً.

٥. أ: أزلاً.

لا يقال: لِم لا يجوز أن يكون المؤثّر في السكون الأزليّ قادراً مختاراً، وأثر القادر يجوز عدمه مع بقائه.

لأنّا نقول: الفعل الأزليّ يستحيل أن يصدر عن قادر؛ لأنّ القادر هو الذي يؤثّر بواسطة الداعي[١] ويستحيل دعوى[٢] الداعي إلى شيء موجود بل إلى معدوم؛ فكلّ أثر للمختار يجب أن يكون حادثاً. وأمّا بطلان التالي فظاهر؛ أمّا أوّلاً فلأنّ الخصم يقول به[٣]، وأمّا ثانياً فلأنّ مقولة الوضع غير واجبة للبسائط[٤] ولا للمركّبات.

في الوضع

واعلم أنّ الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب انتساب أجزائه إلى الأمور الخارجة[٥] عنه كالقيام والقعود. والجسم البسيط إذا لاقىٰ[٦] غيره لابدّ له من هذه المقولة بأن يكون علىٰ يمينه أو يساره أو غير ذلك من الأوضاع، ويكون ملاقياً له بطرف من أطرافه. وكلّ طرف من البسيط فإنّه مُساوٍ للطرف الآخر، فيصحّ[٧] على ذلك البسيط أن يلاقي ذلك الغير بالطرف الذي لا يلاقيه، وإنّما يصحّ عليه ذلك إذا تحرّك[٨]؛ فكلّ جسم فإنّه يصحّ

١. في حاشية م، ن: قلت: الداعي هو العلم بالمصلحة الباعث على الفعل، ومن الجائز أن يكون ذلك الباعث أزليّاً والفعل أزليّ. (وزاد في م:) الجواب: هذا الاعتراض في غاية السقوط؛ لأنّ المصنّف قد استدلّ على استحالة أزليّة الفعل الصادر عن القادر، فكيف يجوز إمكان أزليّته؟ بل الطريق في ذلك أن يبيّن بطلان دليله، ولم يفعل.

٢. م: دعوة.

٣. في حاشية م، ن، ي: قلت: سكون كلّيّة الأرض عند الخصم أزليّ ولا يزول أبداً عنده.

٤. م: البسائط.

٥. أ، ن: الخارجيّة.

٦. م: لقي.

٧. م: ويصحّ.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الذي تقدّم ثبوته في الملازمة (م: تقدّم في توجيه الملازم) هو أنّه لو كان أزليّاً لما صحّ عدمه

عليه الحركة، فيكون السكون ممكن الزوال[١]. وإذا كانت البسائط كذلك فالمركّبات أيضاً كذلك؛ لأنّها مركّبة من البسائط التي يجوز عليها الانتقال، فقد ثبت أنّ الأجسام لا تنفكّ عن الحركة والسكون الحادثين. وأمّا الثاني وهو[٢] أنّ كلّ ما لا ينفكّ عن المحدث فهو محدث فضروريّ[٣].

لا يقال: لا يلزم من كون الشيء لا ينفكّ عن غيره أن يكون هو ذلك الغير؛ فإنّ الجسم لا ينفكّ عن العرض ومع ذلك (فليس هو)[٤] بعرض؛ **لأنّا نقول:** الفرق حاصل، فإنّ البديهة قاضية بأنّ[٥] ما لا يسبق المحدث فإنّه[٦] يجب أن يكون محدثاً. ولا يلزم من ذلك أن يكون ما لا ينفكّ عن العرض يجب أن يكون عرضاً.

إشكال على حدوث الحركة والسكون

قال: فإن قلت: أمنع المغايرة والملازمة.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال أشار إلى ما يعترض به المخالف، وبدأ بالمناقضة، فقال: قولكم: الجسم لو كان أزليّاً لكان[٧] إمّا أن يكون متحرّكاً أو ساكناً،

← (م: عدم) بالنظر إلى علّته، وهنا (م: وهاهنا هو) أنّه ممكن الزوال نظراً إلىٰ ذاته، ولا تنافي بينهما.

١. في حاشية م، ن، ي: قلت: إمكان زواله لا يوجب زواله؛ لجواز وجوبه بالغير أزلاً وأبداً ولو في جسم واحد غاب عنّا؛ فإنّ ذلك يكفي في بطلان الدليل المذكور (م: ـ المذكور) الذي دعواه كلّيّة.

٢. ن: فهو.

٣. ن: ـ فضروريّ. وفي حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع ضروريّته؛ فإنّ من الجائز أن يوصف أزليّ بحوادث متعاقبة عليه إلى غير النهاية، فلا يخلو أبداً عن حادث منها (في م: ممّا) مع أنّه أزليّ. (وزاد في م:) الجواب أن نقول: أليس يعني بجواز اتّصاف الأزليّ بحوادث متعاقبة إن عنيت به أنّه يوصف بها أزلاً وأبداً فذلك معلوم البطلان؛ للزوم كون الحادث أزليّاً. وإن عنيت به أنّه لا يتّصف بها أزلاً ويتّصف بها لغير ذلك فهو ـ علىٰ تقدير تسليمه ـ لا يقدح في مطلوبنا؛ لانفكاكه عن الحادث، ونحن مدّعانا أنّ ما لا ينفكّ عن الحادث فهو حادث.

٤. م: فهو ليس.

٥. ن: أنّ.

٦. م: ـ فإنّه.

٧. ن: ـ لكان.

يبتني[١] على أنّ هناك حركة و سكوناً مغايرَين[٢] للجسم. و نحن نمنع المغايرة[٣]، فلم لا يجوز أن يكون الجسم هو عين الحركة و السكون؟ سلّمنا أنّ الحركة و السكون مغايران للجسم، لكن نمنع الملازمة بين الجسم و الحركة و السكون؛ فإنّه يجوز أن يكون جسم غير متحرّك و لا ساكن.

إيراد على الوجه الأوّل لإثبات حدوث الحركة، و جوابه

قال: قوله: إن لم يوجد أزلاً كان حادثاً ممنوع لجواز حدوث كلّ فرد و عدم حدوث الكلّ أو الكلّيّ.

أقول: هذا إيراد على الوجه الأوّل من الوجوه الدالّة على حدوث الحركة، فإنّ المستدلّ قال أوّلاً[٤] إن لم يوجد في الأزل شيء من الحركات كانت[٥] حادثة و إلّا كان بعض أفرادها قديماً، هذا خلف.

و **الاعتراض** أنّ هذا يدلّ على حدوث كلّ فردٍ فرد، و لا يلزم من ذلك حدوث كلّ الأفراد. سلّمنا حدوث كلّ الأفراد، لكن نمنع حدوث الكلّيّ[٦] من حيث هو كلّيّ[٧].

---

١. أ: يبني، و في ن: مبنيّ.
٢. م: مغايراً.
٣. ن: للمغايرة.
٤. م: ـ أوّلاً.
٥. م: كانت الحركات.
٦. ن: الكلّ.
٧. في حاشية ن: هذا المنع غير متّجه؛ لأنّ كلامنا في الحركة الموجودة في الخارج، و الكلّيّ من حيث هو كلّيّ لا يوجد إلّا في ضمن فرد من أفراده، فإذا كان الكلّيّ من حيث هو موجود في الأزل كان فرد من أفراد الحركة موجوداً في الأزل، و أنتم لا تقولون به.

إيراد على الوجه الثاني على حدوث الحركة

قال: قوله: مسبوقة بالعدمات، قلنا: هذا بناء على وجود الأزل وليس، وإنّما[١] هو أمر تقديريّ.

أقول: هذا الإيراد[٢] على الوجه الثاني. وهو أنّ مجموع العدمات حاصل في الأزل، فإن وجد معها شيء من الحركات تساوى السابق والمسبوق. **والاعتراض**: أنّ هذا مبنيّ على أنّ الأزل شيء محقّق يصحّ أن يكون ظرفاً[٣] للعدمات والوجودات، وليس كذلك، وإنّما هو أمر فرضيّ تقديريّ معناه تقدير أوقات لا نهاية لها أو عدم المسبوقيّة[٤] بالغير.

إيراد على الوجه الثالث على حدوث الحركة (برهان التطبيق)

قال: قوله إن تفاوتَت[٥] تناهَت، قلنا: ممنوع بمعلوماته تعالىٰ ومقدوراته وتضعيف الألف والألفين.

أقول: هذا إيراد على الوجه الثالث، وهو برهان التطبيق. وتقريره: أنّا[٦] لانسلّم أنّ كلّ ما كان أنقص من غيره يجب أن يكون متناهياً؛ فإنّ معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته؛ لأنّ معلوماته يندرج تحتها الواجب والممكن و[٧] الممتنع. وأمّا المقدورات فليس إلّا الممكن، ومع ذلك فالمعلومات والمقدورات غير متناهية.

وأيضاً: فإنّا إذا ضعّفنا الألف مراراً لا نهاية لها والألفين مراراً لا نهاية لها

---

١. ي: إنّما.
٢. أ: إيراد.
٣. م: طرفاً.
٤. م: المسبوقة.
٥. م: تفاوت.
٦. م: بأنّا.
٧. م: أو.

حدثت جملتان، إحداهما أزيد من الأخرى مع عدم تناهيهما، فلم لا يجوز أن تكون الجملتان الحادثة إحداهما من زمان الطوفان إلى الأزل والأخرى من زماننا إلى الأزل متفاوتتين وإن كانتا غير متناهيتين؟

إيراد و إشكال على حدوث السكون

قال: سلّمنا، لكن لا نسلّم ثبوت السكون، ولا نسلم امتناع عدم القديم؛ لجواز توقّفه على شرط عدميّ أزليّ فيجوز زواله لزوال شرطه.

أقول: لمّا فرغ من الاعتراض على حدوث الحركة شرع في الاعتراض على حدوث السكون وقال: لا نسلّم أنّ السكون أمر ثبوتيّ. وتقرير[١] هذا السؤال: أنّ المستدلّ قال: لو كان السكون أزليّاً لما جاز عدمه. أورد المعترض المنع هاهنا ومنع من استحالة عدم القديم مطلقاً؛ لأنّ الأزليّ[٢] على قسمين: عدميّ وثبوتيّ، فالأزليّ[٣] العدميّ يجوز زواله، وإلّا لما صحّ حدوث العالم؛ فعلى هذا التقدير توجّه اعتراض المعترض بأنّه يجوز أن يكون السكون عدميّاً ويكون أزليّاً، ولا يلزم من ذلك امتناع عدمه. ثمّ بعد تسليم أنّ السكون أمر ثبوتيّ وجه الاعتراض من طريق آخر وقال: سلّمنا أنّ السكون ثبوتيّ، ولكن لا نسلّم أنّ القديم[٤] الثبوتيّ مطلقاً يمتنع عدمه؛ وذلك لأنّ القديم الثبوتيّ على قسمين: مطلق ومشروط، فالمطلق يمتنع عدمه. والمشروط على قسمين: مشروط بشرط ثبوتيّ، فهذا أيضاً يمتنع عدمه، ومشروط بشرط عدميّ، وهذا يجوز عدمه لعدم شرطه العدميّ الأزليّ، فلم لا يجوز أن يكون السكون، وإن كان ثبوتيّاً مشروطاً

---

١. م: وتقريره.
٢. م، ن: الأزل.
٣. م: فالأزل.
٤. م: التقديم.

بشرط عدميّ أزليّ فيجوز زوال الشرط، فيجوز زوال السكون؟

الإشكال الأوّل على حدوث العالم

قال: ويُعارَض[١] بأنّ العلّة التّامّة إن كانت قديمة فهو قديم وإلّا ترجّح[٢] الممكن بذاته، وإن كانت حادثة تسلسل.

أقول: لمّا فرغ من المناقضة في المقدّمات شرع في المعارضة للمطلوب، وقد عارض هاهنا[٣] بخمس شُبَه.

الشبهة الأولى، وهي أقواها: أنّ العلّة التامّة المستجمعة لجميع جهات المؤثّرية لا تخلو إمّا أن تكون قديمة أو حادثة؛ فإن كان[٤] الأوّل لزم قدم العالم؛ لأنّ عند وجود العلّة التامّة لو جاز عدم المعلول فلتفرض[٥] عدمه في وقت ووجوده في آخر[٦]، فاختصاص[٧] أحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم إمّا أن يفتقر إلى مرجّح غير الأوّل أو لا؛ فإن كان الأوّل لم يكن المرجّح المفروض أوّلاً[٨] تامّاً وقد فرضناه تامّاً، هذا خلف. وإن كان الثاني لزم الترجيح بغير مرجّح، وهو محال. وإن كانت العلّة التامّة حادثة افتقرت إلى علّة أخرى. وتلك العلّة إمّا قديمة فيلزم قدم الحادث، أو محدثة فيلزم التسلسل.

الإشكال الثاني على حدوث العالم

قال: ولأنّه ممكن أزلاً فواجب وإلّا لكان محالاً وجوده أزلاً.

---

١. ن: نعارض.
٢. م: يرجّح.
٣. ي: هنا.
٤. م: كانت.
٥. أ: فليفرض.
٦. م: آخره.
٧. أ، ن: واختصاص.
٨. م: لم يكن الأوّل.

أقول: (هذه هي الشبهة)[١] الثانية، وتقريرها أن نقول: إنّ[٢] العالم ممكن الوجود في الأزل، وإذا كان ممكن الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل. أمّا المقدّمة الأولى فلأنّه لو لم يكن ممكن الوجود في الأزل لكان إمّا واجب الوجود في الأزل أو ممتنع الوجود في الأزل؛ فإن كان الأوّل لزم قدم العالم، وإن كان الثاني استحال وجود العالم فيما لا يزال؛ لاستحالة انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان. وأمّا المقدّمة الثانية فلأنّه لو كان العالم محدثاً[٣] لاستحال وجوده في الأزل؛ لأنّ المحدث هو المسبوق بالغير، والأزليّ هو الذي لا يسبقه غيره، والجمع[٤] بينهما محال، فظهر أنّه لو كان محدثاً لاستحال وجوده في الأزل، ولو[٥] استحال وجوده في الأزل لم يكن ممكن الوجود في الأزل، وقد بيّنّا أنّه ممكن الوجود في الأزل، هذا خلف.

الإشكال الثالث على حدوث العالم

قال: ولأنّه لابدّ له من حامل.

أقول: هذه هي الشبهة الثالثة، وتقريرها: أنّ كلّ محدث فإنّه لابدّ وأن كون قبل حدوثه ممكن الوجود؛ لِما بيّنّا، فإمكان الوجود سابق على وجود الحادث. ولا يجوز أن يكون أمراً عدميّاً وإلّا لما بقي فرق بين عدم الإمكان وبين إمكان

---

١. م: هذه الشبهة. وفي ن: هذه الشبهة هي الشبهة. ٢. م: ـ إنّ.
٣. ن: حادثاً. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من انتفاء كونه واجب الوجود في الأزل كونه محدثاً، بل اللازم كونه ممكن العدم في الأزل. وذلك لا يلزم منه الحدوث؛ لجواز كون ممكن العدم في الأزل مستمرّ العدم فيما لا يزال، ولا تتمّ المقدّمة الثانية. ٤. أ، م: فالجمع.
٥. ي: فلو.

معدوم[١]، هذا خلف، فهو[٢] معنى ثبوتيّ. ولا يجوز أن يكون هو قدرة القادر عليه؛ لأنّا نقول: إنّما كان القادر قادراً على الفعل لأنّه ممكن، فلو كان الإمكان هو نفس القدرة كان[٣] تعليلاً للشيء بنفسه، فهو مغاير للقدرة. وهو إمّا جوهر أو عرض، والأوّل محال؛ لأنّ الإمكان إنّما يُعقَل بين شيئين فهو من الأمور النسبيّة[٤]، (والجوهر ليس من الأمور النسبيّة)[٥]. فالإمكان ليس بجوهر فهو عرض لابدّ له من محلّ. ومحلّه إن كان محدثاً لزم افتقار المحلّ إلى محلّ آخر ويتسلسل، فهو قديم وهو المادّة. ويلزم من قدم المادّة قدم الصورة؛ لاستحالة انفكاكها عنها؛ لأنّها لو انفكّت عنها لكانت إمّا ذات وضع أو غير ذات وضع. والثاني باطل وإلّا لكان[٦] عند حلول الصورة[٧] فيها إن لم تحصل في وضع معيّن كان الجسم خالياً عن الوضع، هذا خلف. وإن حصلت في وضع معيّن لزم تخصيصها بأحد الأحيان المتساوية النسبة إليها من غير[٨] مخصّص، هذا خلف.

لا يقال: يختصّ[٩] ببعض الأحياز لأجل الصورة النوعيّة[١٠].

لأنّا نقول: نسبة الصورة النوعيّة إلىٰ جزئيّات ذلك الحيّز واحدة، فيلزم

---

١. في حاشية م، ي: قلت: الأعدام متمايزة كما في عدم المعلول والعلّة.

٢. أ: وهو. ٣. أ: لكان، م: إنّما كان.

٤. في حاشية م، ن: قلت: هذا الإمكان عندهم هو الاستعداد، وذلك عندهم من مقولة الكيف، فليس أمراً نسبيّاً بحسب ذاته. نعم، قد تلحقه إضافة إلى كلّ من المستعدّ والمستعدّ له، ومثل هذا اللحوق لا يوجب كونه ليس بجوهر كما استدلّ هذا المستدلّ بأنّ الجوهر قد تلحقه الإضافة. وحاصل الكلام أنّك إن أردتَ أنّه تعقّل بين شيئين لذاته (في م: بذاته). فذلك ممنوع؛ لجواز عروض ذلك له. وإن أردتَ بالعرض أو بالأعمّ فلا يلزم منه عدم جوهريّته.

٥. ليس في م. ٦. م: كان.

٧. في حاشية م، ي: قلت: جاز أن يكون حلول الصورة فيها بعد تجرّدها عنها محالاً، إمّا لذاتها أو لعارضٍ لازِم.

٨. م: غيره. ٩. أ، ن: تخصيص.

١٠. في حاشية م: أي كون الصورة النوعيّة، فإنّه يجوز أن يكون كلّ صورة بجسم إنّما اختصّت بذلك الحيّز كونها مائلة به له؛ لأنّها حلّت في جزء منه دون جزء حتّى يلزم ما قلت ثَمّ.

المحال[١]. وإن كانت ذات وضع كانت نقطة أو خطّاً أو سطحاً أو جسماً، ولو كانت جسماً كانت مقارنة للصورة. والنقطة لا وجود لها بانفرادها وإلّا لكان إذا وصل إليها طرفا خطّين إن لم تمنعهما عن الملاقاة لزم مداخلة طرفَي الخطّين للنقطة[٢]، والنقطة مباينة[٣] للخطّين فطرفاهما مباينان[٤] لها، هذا خلف. وإن منعتهما[٥] لزم انقسامها، والخطّ والسطح لا وجود لهما بانفرادهما لهذا بعينه.

وإذا ثبت قِدَم المادّة وأنّها يستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة أيضاً، ويلزم من ذلك قدم الجسم.

الإشكال الرابع على حدوث العالَم

قال: ولأنّه بعد عدمه بعديّة زمانيّة فلابدّ من زمان، فلابدّ من حركة، فلابدّ من جسم.

أقول: هذه هي الشبهة الرابعة. وتقريرها: أنّ العالم لو كان محدثاً لكان وجوده بعد عدمه بعديّة زمانيّة؛ لأنّك ستعلم أنّ أقسام التقدّم خمسة، أحدها: التقدّم بالزمان، وخاصيّته أنّه الذي لا يمكن وجود المتقدّم مع المتأخّر، وإنّما يكون ذلك بأن يكون المتقدّم موجوداً في زمان والمتأخّر موجوداً في زمان، وزمان المتقدّم متقدّم على زمان المتأخّر، فيكون التقدّم والتأخّر لاحقَين للشيء بتوسّط التقدّم والتأخّر اللاحقَين للزمان.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: جاز كونها مالئة لذلك الحيّز فلا يلزم المحال.

٢. م، ن: النقطة.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المباينة للخطّين كائنة قبل المداخلة، وأمّا بعدها فلا.

٤. أ، م: متباينان.

٥. م: منعهما.

إذا تقرّر هذا فنقول: عدم العالم لو كان متقدّماً[١] على وجوده[٢] بهذا[٣] النوع من التقدّم لزم وجود الزمان حال عدم العالم، و لا يجوز أن يكون ذلك الزمان محدثاً، و إلّا لكان عدمه سابقاً على وجوده بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً، هذا خلف. و إذا استحال حدوث الزمان استحال حدوث الحركة؛ لأنّك ستعلم أنّ الزمان مقدار الحركة[٤]، فيستحيل[٥] وجوده بدونها. و الحركة عرض يستحيل وجودها بدون الجسم، و يلزم من ذلك قدم الجسم.

الإشكال الخامس على حدوث العالم

قال: و لأنّه متأخّر عن القديم إمّا بمدّة متناهية فيكون الكلّ حادثاً، أو غير متناهية فالقدم لازم لما مرّ[٦]. و أيضاً[٧] يتوقّف على ما لا يتناهى[٨]، فلا يوجد.

أقول: هذه هي الشبهة الخامسة، و تقريرها: أنّ العالم إمّا أن لا يكون

---

١. ن: للتّقدّم.

٢. في حاشية م: و تقدّم العالم على وجوده ليس إلّا هذا النوع من التقدّم؛ لأنّه ليس بالعلّيّة؛ لأنّ العدم ليس علّة للوجود، و لا بالطبع لأنّ التقدّم الطبيعيّ هو أن يكون المتقدّم يحتاج إليه المتأخّر و ليس علّة ما في وجوده و عدم العالم ليس كذلك، و لا بالشرف لأنّ العدم ليس أشرف من الوجود، و لا بالوضع و هو ظاهر، فتعيّن أن يكون بالزمان كما قلنا.

٣. م: هذا.

٤. في حاشية م، ي: لم لا يكون (م: لا يجوز أن يكون) مقدار الوجود، و لا يلزم من تحقّقه (م: منه) تحقّق الجسم. (و زاد في م): أقول: لا يجوز أن يكون الزمان مقداراً للوجود؛ لما سنبيّن أنّ الزمان لا يجوز أن يكون مقداراً للمادّة و الجسم و لا للهيئة القارّة؛ لأنّ المقدار كلّما ازداد ازداد علّة، فلو كان مقداراً لهذه الأشياء لكان كلّما كان أطول كانت المادّة و الجسم و الهيئة القارّة أكثر، هذا خلف. و إذا بطل أن يكون هيئة لهذه المذكورات تعيّن أن يكون مقداراً لهيئة غير قارّة، و الوجود هيئة قارّة فلا يكون مقداراً له. فإن قلت: لا نسلّم أنّ الوجود هيئة بل ذات، فجوابه: أنّ الوجود ليس بذات؛ لأنّ الذات تتّصف بالوجود أو العدم، و الوجود لا يتّصف بأحدهما فلا يكون ذاتاً.

٥. م، ن: يستحيل.

٦. أ: مضى.

٧. م: أيضاً.

٨. م: ما يتناهى.

متأخّراً عن الباري تعالى أو يكون؛ فإن كان الأوّل لزم القدم أو حدوث الباري[١] وإن كان الثاني[٢]؛ فإن كان متأخّراً بمدّة متناهية[٣] لزم حدوث الباري، لأنّ المتقدّم على المحدث بمدّة متناهية يكون لوجوده ابتداء فيكون محدثاً[٤]، وإن كان بمدّة غير متناهية لزم منه محذوران؛ الأوّل: قدم الزمان، والثاني[٥] توقّف وجود العالم على انقضاء مدّة يتأخّر[٦] بها عن الله[٧] غير متناهية، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال فيكون وجود العالم محالاً.

جواب الشبهة الأولى: المغايرة بين الجسم و بين الحركة و السكون

قال: والجواب: المغايرة ثابتة، إذ لا يلزم من تصوّر الجسم تصوّرهما.

---

١. م: + تعالى. ٢. ن: للثاني.
٣. في حاشية م، ي: قلت: قوله: فإن كان متأخّراً بمدّة متناهية... إلى آخره، يدلّ (و في م:) قلت هذا دليل على أنّ مراده من التأخّر المردّد فيه التأخّر الزمانيّ، والتأخّر الزمانيّ يقتضي أن لا يجتمع المتقدم والمتأخّر في الوجود، وحينئذٍ يختار أنّه ليس بمتأخّر عنه؛ فإنّه يجامعه حين وجوده. و لا يلزم القدم و لا حدوث الباري لقدم الباري و مجامعة العالم معه في الوجود. و في بعض أزمان وجوده المستمرّ و هو من ابتداء وجود العالم إلى غير النهاية في جانب الأبد، و لم يجامعه في البعض في (في م: هو) جانب ما لا يزال. و إن أراد بالتأخّر التأخّر بالذات أو بالعلّيّة أو بالشرف فنختار أنّه متأخّر، و لا يلزم ما ألزمه (في م: لزم) على ذلك التقدير من ذلك (في م: و ذلك ظاهر لما مرّ). (و زاد في م:) والجواب: نختار القسم الأوّل، و هو أنّ مراده التأخّر الزمانيّ في قوله، والتأخّر الزمانيّ يقتضي أن لا يجتمع المتأخّر مع المتقدّم في الوجود. قلنا: أيش تعني بقولك إنّ المتقدّم لا يجامع المتأخّر في الوجود، يدلّ على أنّه لا يجامعه في مطلق الوجود أو في ابتداء الوجود؛ فإن عنيت الأوّل منعنا ذلك فإنّ ذات الأب متقدّم على ذات الابن و يجامعه في الوجود في الجملة. و إن عنيت الثاني سلّمنا ذلك لكن لا يتمّ.
٤. في حاشية م: لأنّ العدم هو الذي لا أوّل لوجوده.
٥. من ي. ٦. ي: متأخّر.
٧. أ، م: + تعالى.

سلّمنا، لكن لا يضرّ.

أقول : لمّا فرغ من الاعتراضات شرع في الجواب على الوجه المفصّل، فأجاب عن السؤال الأوّل ـ وهو منع المغايرة بين الجسم والحركة والسكون ـ بأنّه لا يلزم من تصوّر[١] الجسم تصوّر الحركة ولا تصوّر السكون[٢]، فيكون الجسم مغايراً لهما بالضرورة. ولئن سلّمنا عدم المغايرة لكن هذا المنع لا يضرّنا[٣]؛ لأنّا قد بيّنّا حدوث الحركة والسكون، فإذا كان الجسم هو نفس الحركة والسكون، كان محدثاً قطعاً وهو المطلوب.

ظهور الملازمة بين الحركة والسكون

قال : والملازمة ظاهرة، لما بيّنّاه.

أقول : هذا جواب عن منع الملازمة؛ فإنّ السائل سلّم أنّ الجسم مغاير للحركة والسكون، ومنع ملازمة الجسم لأحدهما. وهذا المنع فاسد؛ فإنّ الملازمة ظاهرة؛ لأنّ[٤] الجسم لابدّ له من مكان[٥]، وهو لا يخلو إمّا أن يكون لابثاً فيه أو منتقلاً عنه. والأوّل الساكن[٦]، والثاني المتحرّك، وقد مضى ذكر هذا.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يتمّ ذلك أن لو كانت هذه الأمور متصوّرة بحقائقها، لكنّه ممنوع؛ فإنّ أفاضل الحكماء ذهبوا إلى أنّا لا نعقل شيئاً من الموجودات بحقيقته بحسب ما نفهمه منها.

٢. في حاشية م: فلو كان الجسم عبارة عن الحركة والسكون للزم من تصوّره تصوّرهما...

٣. م: لا يضرّ.

٤. م: إلّا أنّ.

٥. في حاشية م، ي: قلت: قد تقدّمت الإشارة إلى ضعف هذه المقدّمة. (وزاد في م:) الجواب: قد تقدّمت الإشارة إلى ضعف هذا التضعيف.

٦. م: هو السكون الساكن.

الملازمة بين حدوث كلّ فرد مع حدوث الكلّيّ

قال: قوله: يجوز حدوث كلّ فرد ونمنع حدوث الكلّ أو الكلّيّ. قلنا: محال؛ لأنّ الكلّ متقوّم[١] بالأجزاء، والكلّيّ منعدم[٢] بدون الشخص.

أقول: هذا جواب عن قوله: لم لا يجوز أن يكون كلّ فردٍ فردٍ حادثاً والمجموع ليس بحادث، أو الكلّيّ وهو[٣] نوع الحركة من حيث هو هو ليس بحادث.

وتقرير الجواب: أنّه يلزم من حدوث كلّ فرد حدوث (الكلّ المجموعيّ)[٤] وحدوث الكلّيّ[٥] النوعيّ. أمّا الأوّل فلأنّ الكلّ متقوّم بالأجزاء ويستحيل[٦] وجود المركّب بدون أجزائه، فإذا كانت أجزاؤه حادثة كان المركّب منها[٧] ـ وهو الكلّ[٨] المجموعيّ ـ بالضرورة حادثاً. وأمّا الثاني فلأنّ[٩] الكلّيّ[١٠] النوعيّ يستحيل وجوده في الخارج من حيث هو هو بل لابدّ له[١١] من شخص في الخارج يوجد في ضمنه، فإذا كان ذلك النوع أزليّاً وجب أن يكون شخصٌ ما أزليّاً[١٢]، وشخصٌ ما يستحيل

---

١. ي: يتقوّم.
٢. ي: ينعدم.
٣. م: ـ هو.
٤. م: الكلّيّ المجموع.
٥. أ: الكلّ.
٦. ن: نستحيل.
٧. في حاشية م، ي: قلت: حدوث الكلّ يتصوّر على وجهين: الأوّل: أن يوجد زمان لا يوجد قبله الكلّ بجملته، وإن وجد في ذلك القبل بعض أجزائه. الثاني: أن لا يوجد في ذلك القبل لا الجملة ولا شيء من أجزائها؛ فإن أراد الأوّل سلّمنا، ولا يلزم مطلوبهم (في م: لأنّ مطلوبهم) هو الثاني. وإن أراد الثاني منعناه؛ لجواز أن يكون الكلّ أجزاؤه حادثة على التعاقب إلى غير النهاية، ويكون هناك مراتب حادثة (في م زيادة: متعاقبة) غير متناهية، كلّ منها مركّب من أفراد غير متناهية.
٨. م: الكلّيّ.
٩. ن: فإنّ.
١٠. أ: الكلّ.
١١. ن: ـ له.
١٢. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلّم أنّه يلزم أن يكون شخص ما أزليّاً؛ لجواز أن يكون في ضمن أشخاص متعاقبة ←

أن يكون أزليّاً، فالنوع يستحيل[١] أن يكون أزليّاً.

في كون الأزل أمراً تقديريّاً

قال: قوله: الأزل أمر تقديريّ، قلنا: مسلّم، لكنّه يصحّ تقدير مقارنة غيره له.

أقول: هذا جواب عن قوله[٢]: الأزل أمر تقديريّ ليس له. و تقريره أن[٣] نقول: مسلّم أنّ الأزل أمر تقديريّ، و لكنّه يصحّ مقارنة غيره له[٤] تقديراً، و ذلك بأن نقول: لو كان هاهنا أزمنة[٥] لا تتناهى لكان العدم مصاحباً لها، و حينئذ يتمّ الدليل[٦].

جواب النقض: عدم استلزام التفاوت للتناهي

قال: قوله: معلوماته زائدة. قلنا: تلك أمور فرضيّة، معناه أنّه لا ينتهي إلى حدّ[٧] إلّا و وراءه شيء آخر.

أقول: هذا جواب عن النقض، و هو قوله: إنّ التفاوت لا يستلزم التناهي؛ فإنّ معلومات الله تعالى و مقدوراته متفاوتة، و مع ذلك فهما غير متناهيتين[٨].

← الوجود إلى غير النهاية، فلا يخلو زمان عن فرد من تلك الأفراد، و الكلّيّ في ضمنها فلا يخلو زمان من ذلك الكلّيّ فلا يكون حادثاً؛ لأنّه لا يعدم أصلاً، و الحادث يسبق وجوده عدمه.

١. ن: نستحيل.
٢. م: قول.
٣. أ، م: أنّا.
٤. م: ـ له.
٥. م: لازم.
٦. في حاشية م، ي: قلت: لا يتمّ الدليل إلّا بإبطال حوادث متعاقبة إلى غير النهاية، و لا يكفي إثبات حدوث كلّ واحد، و ذلك هو حاصل دليله. على أنّ المقارنة التي ذكرها اعتبار و هي تنقطع بانقطاع الاعتبار، فلا يجب فيه الحكم الكلّيّ العقليّ على كلّ حركة و عدمها، فلا يتمّ البيان كما ذكره (في م: نذكره) عن قريب.
٧. م: أحد.
٨. أ، م: متناهيين، و في ن: متناهين.

و **الجواب**: أنّ المقدورات والمعلومات أمور[١] مقدّرة ليس لها وجود محصّل بل[٢] مقدّر، على معنى أنّه لا يخرج من مقدورات الله شيء إلى الوجود إلّا و يجوز حصول شيء آخر بعده، فالتفاوت فيها لا يستلزم التناهي كالحوادث المستقبلة؛ فإنّها غير متناهية، وإن تفاوتت لما كانت موجودة تقديراً لا تحقيقاً. وليس كذلك الحوادث التي لا تتناهىٰ إذا كانت قد وجدت؛ فإنّ تلك أمور فرضيّة قد ثبت[٣] لها الوجود و حصل، فاستلزم التفاوت فيها التناهي.

ماهيّة الحركة و السكون الحصول في الحيز

قال: قوله: لا نسلّم ثبوت السكون. قلنا[٤]: السكون والحركة المرجع بهما إلى الحصول والخلاف بعارض واحدهما ثابت فكذا الآخر.

أقول: هذا جواب عن قوله: السكون أمر عدميّ، فجاز أن يكون أزليّاً ويعدم. و تقريره: أنّ السكون عبارة عن حصول الجسم في حيّز واحد أكثر من زمان واحد، والحركة حصوله في الحيّز أقلّ من زمانين؛ فالحركة والسكون ماهيّتهما واحدة، وهو[٥] الحصول في الحيّز. وإنّما افترقا بأمر عرضيّ[٦]؛ فإنّ بقاء

---

١. م: لقدر.
٢. م: بأنّ.
٣. في حاشية م، ي: قلت: إن كان قد ثبت لها الوجود لكنّها عُدمت فهي عند اعتبار التطبيق بينها أُمور اعتباريّة، ولا فرق بينها وبين المستقبلة في هذا المعنى، فإنْ كان (م: ـ كان) كونها اعتباريّة يمنع من التطبيق فليمنع فيهما، وإن جاز فليجز فيهما.
٤. م: قلت.
٥. م: وهي.
٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا العرضيّ عرضيّ بالقياس إلى الحصول في الحيّز مطلقاً، ذاتيّ بالقياس إلى السكون؛ إذ لو لم تعتبر في حقيقة السكون إلّا نفس الحصول في الحيّز (م: ـ في الحيّز) لا غير فإن اعتبر في الحركة (زاد في م: أمر) مغاير للحصول في الحيّز كان السكون جزء الحركة وإلّا كان عينها، فلا منافاة بينهما في الوجود، لكنّهما لا يجتمعان ←

أحدهما أزيد من الآخر لا يدلّ على المغايرة الذاتيّة وإلّا لكانت ماهيّة الباقي مغايرة لماهيّة الحادث، فلا يكون الباقي باقياً، هذا خلف. وإذا كانت الماهيّة واحدة فيهما وكانت إحدى الماهيّتين ثبوتيّة[1] ـ أعني الحركة ـ وجب أن تكون الأخرى وهي السكون كذلك بالضرورة.

جواب توقّف القديم على شرط عدميّ

قال: قوله: يجوز توقّف القديم على شرط عدميّ. قلنا[2]: العدم لا يصلح علّة للوجود ولا جزء.

أقول: هذا جواب عن قوله: يجوز أن يكون السكون ثبوتيّاً وقديماً، ويصحّ عدمه لتوقّفه على شرط عدميّ، وتقريره: أنّ الشرط إمّا أن يكون علّة تامّة في السكون، وإمّا أن يكون جزء من العلّة التامّة. وعلى كلا التقديرين يستحيل أن يكون ذلك الشرط عدميّاً والمشروط ثبوتيّ[3]، وإلّا لكان العدم علّة الوجود أو جزء من العلّة، وهو محال[4] بالضرورة.

← في محلّ واحد بل يتعاقبان عليه. وهذا العارض المعتبر في مفهوم السكون أمر إضافيّ؛ فإنّ الأكثر مضايف للأقلّ، والإضافات لا وجود لها عند المتكلّمين، وما اعتبر في مفهومه معدوم يكون معدوماً. وأمّا الباقي من حيث هو باقٍ فمفهومه مغاير للحادث من حيث هو حادث، وهما يتواردان على (زاد في م: مفهوم) محلّ واحد غيرهما، وذلك المحلّ شخص واحد مأخوذ مع عوارض غير لازمة. وأمّا الكون في المكان فإنّه جنس يتحصّل نوعاً بما أُضيف إليه، فالفرق ظاهر بين الصورتين.

١. م: ثبوته.

٢. م، ن: قلت.

٣. ن: ثبوتيّاً.

٤. في حاشية م، ي: قلت: المحال هو كون الفاعل للوجود معدوماً. وأمّا العلّة التامّة ـ وهي جميع ما توقّف عليه وجود الشيء ـ فإنّها لا محالة معدومة؛ لأنّ من أجزائها عدم المانع؛ فإنّ وجود الشيء من فاعله يتوقّف على عدم المانع، وما جزؤه عدم (في م: عدميّ) فهو معدوم، بل ممتنع الوجود الخارجيّ لذاته. وبالجملة: نمنع استحالة عدم العلّة بهذا المعنى حتّى يقوم دليل على وجوب وجودها. (وزاد في م:) الجواب أن نقول: ارتفاع المانع ليس من أجزاء العلّة ←

جواب المتكلّمين بالفرق بين المختار و الموجَب

قال: قوله في المعارضة: إن كانت قديمة فهو قديم، قلت: ممنوع في المختار؛ لفرق الضرورة بينه و بين الموجب و معارض باليوميّ.

أقول: المتكلّمون[١] أجابوا عن هذه الشبهة بستّة أوجه.

الأوّل: أنّ الباري قادر[٢] مختار، و لا يلزم من وجود القادر المختار وجود أثره معه؛ لجواز أن يخصّصه بوقت دون وقت[٣] لا لأمر بخلاف العلّة الموجبة التي لا يجوز تخلّف أثرها عنها. و الضرورة فارقة بين القادر و الموجب بهذا المعنىٰ. **الثاني**: أنّ ما لابدّ منه في المؤثّريّة قد كان حاصلاً في الأزل، إلّا أنّه لا يلزم منه حصول العالَم في الأزل؛ لأنّ الله تعالى علم أنّه لا يوجد العالم إلّا وقت وجوده، فلو وجد العالم قبل وجوده لزم مخالفته للعلم، و مخالفة علم الله تعالىٰ محال. **الثالث**: أنّ الله تعالى قد كان حاصلاً في الأزل بشروط المؤثّريّة، إلّا أنّه أراد إيجاد العالم في وقت وجوده دون ما قبله و ما بعده. و إذا تعلّقت الإرادة بإيجاده في وقت خاصّ استحال حصوله قبل ذلك الوقت. **الرابع**: أنّ الزمان من جملة العالم، و هو حادث فلا يكون له قبل حتّى يقال: لِمَ لا يوجد قبل أن يوجد؟

← التامّة، بل من لوازم أجزائها؛ فإنّ تجفيف النبات مثلاً لا يتوقّف على زوال الغيم بالذات، بل يتوقّف بالذات على وجود الشمس الذي يلزمه زوال الغيم. أو نقول: هذا الذي ذكره إنّما يتمّ إذا كان المانع أمراً وجوديّاً، و هو ممنوع؛ لاحتمال أن يكون عدميّاً، فيكون عدمه وجوديّاً، و لا عبرة باللفظ بل بالمعنىٰ.

١. **كتاب الأربعين في أصول الدين ١٢٩ ـ ١٣٢؛ المحصّل ١٠٧؛ ذيل المحصّل ١١١ ـ ١١٢؛ شرح المواقف** ٤٨١ ـ ٤٨٢.

٢. ن: الباري القادر. في م: الباري تعالى.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الترجّح بلا مرجّح محال، و بديهة العقل بذلك شاهدة. لا يقال: نحن جوّزنا الترجيح بلا مرجّح لا الترجّح بلا مرجّح، و المحال هو الثاني دون الأوّل؛ لأنّا نقول: يلزم الثاني؛ لأنّ نسبة القدرة إلى الجانبين سواء، فإذا وقع أحدهما دون صاحبه ترجّح بلا مرجّح، مع أن الضرورة قاضية باستحالة الأوّل أيضاً.

الخامس: أنّ الله تعالى قد كان حاصلاً في الأزل بشروط المؤثّريّة[١]، إلّا أنّه لم يوجد منه العالم قبل وجوده؛ لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة يستحيل حصولها قبل ذلك الوقت. **السادس**: أنّ الله تعالى قد كان حاصلاً في الأزل بشروط المؤثّرية، إلّا أنّه لم يوجد منه العالم في الأزل؛ لأنّ الأزل ينافي وجود العالم. ومع حصول المنافي لا يكون معلول العلّة التامّة حاصلاً.

و**أجابت**[٢] الفلاسفة عن هذه الوجوه بشيء واحد، وهو أنّهم قالوا: حاصل هذه الوجوه أنّ ما لابدّ منه في المؤثّريّة لم يكن بتمامه حاصلاً في الأزل، فيكون قد اخترتم أحد القسمَين اللذين ذكرناهما.

أمّا الأوّل: فلأنّ وجود العالم عن القادر المختار إذا كان متوقّفاً على تخصيصه بوقت من غير مخصّص[٣] فنقول: ذلك التخصيص[٤] لم يكن[٥] حاصلاً في الأزل، فلا تكون العلّة التامّة حاصلة في الأزل.

و**أمّا الثاني**: فلأنّ ذلك الوقت الذي علم الله تعالى إيجاده فيه لم يكن حاصلاً في الأزل وهو شرط في المؤثّريّة، فلم يكن كلّ ما لابدّ منه في المؤثّريّة حاصلاً في الأزل. وأيضاً: العلم تابع[٦]

---

١. ن: للمؤثّريّة. ٢. ن: وأجاب.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المتكلّم ما قال إنّ وجود العالم موقوف على تخصّصه بوقت حتّى يرد عليه (في م: على) ما ذكر، بل اختار من شِقّي الترديد في الدليل أنّ جميع ما لابدّ منه موجود في الأزل. قوله: فيجب أن يكون العالم أزليّاً. قال: ذلك ممنوع، وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يكن الفاعل التامّ الفاعليّة المفروض أزليّته مختاراً؛ فإنّ الفاعل المختار التامّ الفاعليّة قد يتخلّف أثره عنه، فيختصّ الإيجاد منه بوقت دون آخر من غير مرجّح، لا أنّه يتوقّف على ذلك التخصيص. ٤. أ: المخصّص، وفي م: التخصّص.

٥. م: لِمَ يكون.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إنْ أراد بتبعيّة العلم للمعلوم، التبعيّة فيما هو عليه (في م: علم) في نفسه فمسلّم، ولكن لم قلتم إنّ مثل هذا التابع لا يجوز أن يكون متبوعاً في الوجود؟ فإنّ العلم الفعليّ كذلك. وإن أراد أنّه تابع لمعلومه في الوجود فهو ممنوع، وإنّما ذلك في العلوم الانفعاليّة دون الفعليّة، وعلم الله تعالى فعليّ.

للمعلوم[1]، فلا يصحّ أن يكون علّة.

و **أمّا الثالث**: فلأنّ ذلك الوقت الذي تعلّقت الإرادة بإيجاد العالم فيه لم يكن حاصلاً في الأزل وهو شرط في المؤثّريّة، فلا يكون كلّ ما لابدّ منه في المؤثّريّة حاصلاً في الأزل.

و **أمّا الرابع**: فلأنّ ذلك الوقت الذي حصل العالم فيه لم يكن حاصلاً في الأزل[2]. فلم يكن ما لابدّ منه حاصلاً أزلاً.

و **أمّا الخامس**: فلأنّ تلك المصلحة لمّا لم تكن موجودة إلّا في ذلك الوقت ـ وهي شرط في التأثير ـ لم يكن ما لابدّ منه في المؤثّريّة حاصلاً في الأزل.

و **أمّا السادس**: فلأنّ شرط وجود العالم هو انتفاء الأزل، وانتفاء الأزل لم يكن ثابتاً في الأزل، فلم يكن ما لابدّ منه في المؤثّريّة حاصلاً في الأزل، فالحاصل أنّكم قد اخترتم أنّ كلّ ما لابدّ منه في المؤثّريّة لم يكن حاصلاً في الأزل، وهو أحد القسمَين اللذين ذكرناهما وألزمنا منه التسلسل.

جواب الشبهة الأولى بالحادث اليوميّ

واعلم أنّ الأقوى في الجواب عن هذه الشبهة المعارضة[3] بالحوادث اليوميّة.

---

١. م، ن: ـ للمعلوم.

٢. في حاشية ي: قلت: هم ذكروا في دليلهم أنّه إذا كان جميع ما لابدّ منه حاصلاً في الأزل وجب كون العالم أزليّاً، وإلّا فلنفرض عدمه في وقت ووجوده في آخر؛ واختصاص أحد الوقتين بالإيجاد دون الآخر إمّا لمرجّح أو لا، إلى آخره. قال المتكلّم: ليس قبل وجود العالم وقت حتّى يفرض العدم أو يتخصّص وقت الوجود دونه بشيء حتّى يقال: إنّه لمخصّص أو لا؟ ومن المعلوم أنّ الكلام المورد هنا لا يتوجّه عليه.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المعارضة لا تتمّ؛ لأنّ الفلاسفة يجوّزون التسلسل في الحوادث. وهي عندهم شروط الحادث اليوميّ. والمتكلّمون لا يقولون بجواز التسلسل بوجه من الوجوه، فنهض دليل خصومهم عليهم إلزاماً لهم، ولم تنهض المعارضة على خصومهم.

و تقريره أن نقول: الحادث اليوميّ موجود محدث فلابدّ له من علة، فتلك العلّة إمّا أن تكون قديمة أو محدثة؛ فإن كانت قديمة لزم قدم الحادث، و هو محال. و إن كانت محدثة لزم التسلسل و هو محال، فما هو جواب عن الحوادث اليوميّة فهو جوابنا عن العالم.

جواب الشبهة الثانية على حدوث العالم

قال: قوله: صحيح أزلاً فواجب أزلاً. قلت: ممنوع، و إنّما يكون المتجدّد محالاً باعتبار التجدّد و معارض باليوميّ.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الثانية. و تقريره أن نقول: مسلّم أنّ العالم صحيح الوجود في الأزل. قوله: فيلزم أن يكون واجب الوجود في الأزل. قلت: ممنوع. قوله: و إلّا لكان محدثاً، فيستحيل وجوده أزلاً و ذلك جمع بين الإمكان و الامتناع، و هو محال. قلت: لا نسلّم أنّ الجمع بينهما محال؛ فإنّ الشيء يجوز أن يكون ممكناً باعتبار ذاته و ممتنعاً باعتبار غيره كالمعلول؛ فإنّه من حيث (هو هو)[1] ممكن و باعتبار عدم علته يكون ممتنعاً، كما أنّه باعتبار علّته يكون واجباً. و إذا ثبت إمكان اجتماع وصفَي[2] الإمكان و الامتناع لشيء واحد من جهتين فنقول: العالم من حيث هو هو ممكن الحصول في الأزل، و من حيث إنّه متجدّد يستحيل وجوده في الأزل باعتبار[3] التجدّد لا باعتبار ذاته.

---

١. ن: هو. ٢. م: وضعي.

٣. في حاشية م، ي: قلت: كلّ واحد من أفراد الأزمنة الغير المتناهية ممكن حصول التجدّد فيه، فيمكن حصول التجدّد أزلاً؛ إذ لا معنى للأزل إلّا عدم المسبوقيّة بالعدم (م: بالغير)، و لا زمان من الأزمنة الغير المتناهية إلّا و إمكان التجدّد فيه حاصل، فإمكان التجدّد غير (م: - غير) مسبوق بعدمه فيكون أزليّاً، فلا يكون من حيث هو متجدّد مستحيل ←

وجواب آخر، وهو المعارضة بالحادث اليوميّ؛ فإنّا نقول: الحادث اليوميّ صحيح الوجود في الأزل، وإذا كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود[١] في الأزل لَما بيّنتم، ولَما كان ذلك باطلاً وإلّا لزم قدم الحادث اليوميّ، كان ما ذكرتموه[٢] باطلاً.

جواب الشبهة الثالثة على حدوث العالم

قال: والإمكان عدميّ وإلّا تسلسل، أو وجب الممكن.

أقول: هذا هو الجواب عن الشبهة الثالثة. وتقريره أن نقول: إنّ الإمكان ليس بثبوتيّ، فلا يفتقر إلى المحلّ[٣]. أمّا الثاني فظاهر؛ فإنّ الصفات العدميّة لاحصول[٤] لها في الخارج، فلا تفتقر إلى محلّ موجود في الخارج.

وأمّا الأوّل: فلأنّه لو كان ثبوتيّاً لكان إمّا أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. والأوّل يلزم منه وجوب الممكن؛ لأنّ الصفة إذا كانت واجبة الوجود ـ وهي متوقّفة في الوجود على الموصوف ـ كان الموصوف أولى بالوجوب[٥]،

← الوجود في الأزل. (وزاد في م:) الجواب أن نقول: لا نسلّم وجود الزمان حتّى يمكن حصول التجدّد في كلّ واحد من أفراد الأزمنة. سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ أفراد الأزمنة غير متناهية. سلّمنا ذلك، لكن لا نسلّم أنّه إذا لا يمكن حصول التجدّد في كلّ فرد من أفراد الأزمنة يمكن حصوله في الأزل، ولابدّ لنفي ذلك من دليل.

١. م: كواجب الوجود.
٢. ن: ما ذكره.
٣. في حاشية م، ي: قلت: أعدام الملكات عدميّة مع اتّفاقهم على افتقارها إلى محلّ. (وزاد في م:) قلت: اتّفقوا على افتقارها إلى محلّ يضاف إليه لا إلى محلّ تحلّ فيه.
٤. ن: لا ثبوت.
٥. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلّم أنّه إذا كان الموقوف واجباً لذاته كان الموقوف عليه واجباً لذاته؛ لجواز أن يكون ممكناً بذاته دائماً بدوام علّته، والموقوف الواجب يحتاج إلى وجود الموقوف عليه دائماً لا إلى وجوبه. لا يقال: لو كان ممكناً لما لزم من فرض انتفائه (م: انتفاء) محال (م: ـ محال)، لكنّه يلزم منه نفي الواجب لذاته؛ لأنّا نمنع أنّ الممكن لا يستلزم المحال، فإنّ المعلول الأوّل ممكن لذاته وانتفاؤه يستلزم انتفاء الواجب لذاته.

فيكون الموصوف واجباً.

وأيضاً: فإن الصفة لا تُعقَل إلّا مفتقرة إلى الموصوف، فيستحيل أن تكون واجبة.

والثاني: يلزم منه التسلسل[١]. وأيضاً: فإنّه صفة[٢] للممكن، فيستحيل أن تكون حالّة في غيره. وقولهم: إنّه لو كان معدوماً لم يَبقَ فرق بين عدم الإمكان وبين إمكان معدوم، ممنوع ومنقوض بالامتناع. والحقّ أنّ الإمكان والامتناع والوجوب أمور نسبيّة تعرض للماهيّة[٣] ذهناً عند مقايستها[٤] إلى الوجود، ولا تحقّق له في الأعيان.

جواب الشبهة الرابعة:
المنع من وجود الزمان بل هو أمر تقديريّ

قال: وكذا الزمان ومعارض بسبق بعض أجزاء الزمان على البعض.

أقول: هذا جواب عن الشبهة الرابعة، وهو بالمنع[٥] من وجود الزمان، وإنّما هو أمر تقديريّ، وهو عبارة عن مجموع أوقات[٦]، والوقت مقارنة بعض الحوادث

---

١. في حاشية ي: قلت: إمكان الإمكان مغاير للإمكان في الاعتبار الذهنيّ، والاعتبارات تنقطع بانقطاع الاعتبار. (وفي حاشية م:) هذا إشارة إلى جواب قولهم: إنّ محلّ الإمكان لا يلزم أن يكون محدثاً، وإلّا لزم التسلسل، فيجب أن يكون قديماً، فقال: إنّ الإمكان صفة للممكن لا تقبل قيامها لغيره حتّى يكون محلّه قديماً.

٢. في حاشية ي: قلت في استعداد المحلّ حالّ ما فهي مقيسة إلى ذلك المحلّ، فباعتبار ذلك قيل إنّه إمكانه. ومثل هذه الصفة جاز قيامها بمحلّ غير ما هي إمكانه، أي منسوبة إليه.

٣. في حاشية م، ي: قلت: هذا هو الإمكان الذاتيّ، والمذكور في الدليل هو الإمكان الاستعداديّ الذي هو قسم من الكيف الموجود، فليس الحقّ فيه ما ذكره.

٤. م: مناسبتها.

٥. م: المنع.

٦. في حاشية ي: قلت: هذا مجرّد دعوى عارية عن برهان، فلا توقع في النفس إذعاناً.

للبعض كطلوع الشمس؛ فمعنى قولنا: وجد زيد من يومين، أي من طلوع الشمس مرّتين[١]. وليس الزمان[٢] شيئاً تحصل به مقارنة الحوادث بعضها لبعض. وأيضاً: لو كان السبق يستدعي الزمان لكان سبق بعض أجزاء الزمان على بعض يستدعي الزمان. ويلزم من ذلك التسلسل، وهو محال.

لا يقال: إنّ الزمان أمر واحد ممتدّ من الأزل إلى الأبد ليس فيه تقدّم ولا تأخّر. ولئن سلّمنا أنّ بين أجزائه تقدّماً وتأخّراً لكنّه تقدّم ذاتي[٣]، فلا يفتقر إلى زمان آخر.

لأنّا نجيب عن الأوّل[٤] بأنّا نعلم بالضرورة أنّ اليوم ليس هو أمس[٥]، وليس أمس موجوداً مع اليوم، فيكف نعرض[٦] لشيء موجود مع معدوم وحده؟ ولأنّ الاتّفاق واقع على أنّ الزمان غير قارّ الذات.

وعن الثاني[٧]: من وجهين، الأوّل: أنّ أجزاء الزمان إمّا أن تكون متساوية[٨] أو مختلفة. والثاني باطل على مذهبهم، وإلّا لزم تركّب[٩] الزمان من الآنات[١٠]

---

١. م: بمرّتين. ٢. م: + شمساً.

٣. في حاشية م: لأنّ العدم الذاتيّ لا يستدعي الزمان، بخلاف التقدّم الذاتيّ.

٤. في حاشية م: وهو قوله: إنّ الزمان أمر واحد.

٥. في حاشية م، ي: قلت: أمس واليوم أجزاء للزمان حاصلة بالفرض متغايرة بعد الفرض، فأمّا (م: وأمّا ما) قبل الفرض (م: + فلا بعد) فلا تعدّد ولا ممايز (م: ولا معاندة) كالامتداد الخطّيّ الواحد قبل فرض نقطة عليه أو متميّزة (م: أو قسمة) بنوع من أنواع القسمة، فإنّه اتّصال واحد لا تعدّد فيه.

٦. ي: نفرض.

٧. في حاشية م: وهو أنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض تقدّماً ذاتياً.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الزمان من حيث ذاته متّصل واحد لا أجزاء له حتّى يكون بعضها متقدّماً وبعضها متأخّراً، فإذا فرض فيه قسمة عرض من الفرض أن صار بعض تلك الأجزاء أقرب إلى الماضي والآخر إلى المستقبل فلزم (م: فيلزم) التقدّم والتأخّر بالعرض. ٩. أ، م: تركيب.

١٠. م: ـ الآنات.

المتتالية، والأوّل يستحيل أن يكون بعض تلك الأجزاء فيه متقدّمة على البعض الآخر؛ لتساوي الأجزاء في الماهيّة. الثاني: أنّه إذا عقل تقدّم أمس على اليوم بالذات مع امتناع وجود المتقدّم مع المتأخّر فلِمَ لا يُعقل[١] ذلك في العدم والوجود؟

جواب الشبهة الخامسة: التأخّر لا يستدعي الزمان

قال: قوله: متأخّر بزمان مُتناهٍ أو غير متناه. قلت: لا بزمان.

أقول: هذا جواب عن[٢] الشبهة الخامسة. وتقريره: أنّ التأخّر لا يستدعي الزمان المحقّق بل الزمان المقدّر[٣]؛ بمعنى أنّه لو فرض قبل العالم أزمنة لا تتناهي لكان الله تعالى مصاحباً لتلك الأزمنة، وذلك لا يستدعي وجود الزمان. على أنّ[٤] الحقّ أنّ الله تعالى ليس بزمانيّ[٥]، فلا يقال له: إنّه متقدّم على العالم، أو متأخّراً عنه، أو مصاحب له إلّا على جهة المجاز[٦]. وليس الحكم بأنّ الله تعالى لا يخلو عن هذه

---

١. في حاشية م، ي: قلت: ذلك معقول في الوجود والعدم، لكن لا يلحقهما بالذات؛ لأنّ العدم قد يكون معاً (م: مع) وقد يكون متقدّماً وقد يكون متأخّراً، فلابدّ أن يكون ذلك بواسطة مقارنة ما يلحقه التقدّم والتأخّر لذاته لا بواسطة مقارنة أمر آخر دفعاً للتسلسل، ولا نعني بالزمان إلّا ذلك.

٢. م: ـ عن.

٣. م: المقدّم، وفي حاشية م، ي: قلت: لا معنى للزمان إلّا التراخي الحاصل بين حالين لا يجامع أحدهما الآخر في الوجود، ووجود الحادث مُتراخٍ عن وجود الأزليّ قطعاً، فيكون الزمان هناك محقّقاً لا مقدّراً. (وزاد في م:) الجواب: لا نسلّم أنّه لا معنى للزمان إلّا التراخي (بياض بمقدار نصف سطر).

٤. م: ـ أنّ.　　٥. م: بزمان.

٦. في حاشية م، ي: قلت: كلّ موجودين اتّفق لوجوديهما (م: لوجودهما) موافقة لوجود زمان أو آنٍ فإنّهما معاً في الوجود بهذا المعنى، سواء كانا زمانيّين كحركتين على مسافتين في زمان واحد، أو كانا آنيّين كوجود صورتين لنوعين في آنٍ واحد، أو مختلفتين كحركة (م: بحركة) وصورة مستمرّة، والواجب والحركة من هذا القبيل. (وزاد في م:) ←

الاعتبارات الثلاثة إلّا كالحكم بأنّ الله تعالىٰ لا يخلو إمّا أن يكون[١] خارج العالم أو داخله. وكما أنّه يَعسُر على القوّة الوهميّة عدم مقارنة وجوده تعالى للمكان فكذلك يَعسُر عليها عدم مقارنته للزمان[٢]، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

البرهان الثاني على حدوث العالم

قال: برهان ثانٍ: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث. بيان الأولى أنّ العالم مركّب وكثير، وسيأتي أنّ الواجب واحد وبسيط. وبيان الثانية هو أنّ المؤثّر ليس بموجب[٣] وإلّا لزم قدم الحادث اليوميّ أو التسلسل.

أقول: هذا برهان ثانٍ على حدوث العالم. وتقريره أن نقول: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث، فالعالم محدث. بيان الصغرى من وجهين؛ الأوّل: أنّ العالم مركّب، وواجب الوجود ليس بمركّب. الثاني: أنّ العالم كثير[٤]، وواجب الوجود ليس بكثير، فالعالم ليس بواجب الوجود. وبيان الكبرى: أنّ الممكن الوجود[٥] لابدّ له من مؤثّر وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح[٦]، فالمؤثّر في العالم (إمّا أن

← حاصل هذا الاعتراض أنّ كلّ موجودين اتّفق لوجودهما إن وافق وجود زمان أو آنٍ فإنّهما معاً في الوجود بهذا المعنى، سواء كان تدريجيّاً كالمثال الأوّل، أو حاملين دفعة كالمثال الثاني، أو أحدهما تدريجيّ والآخر آنيّ كالمثال الثالث.

١. م: ـ يكون.

٢. ن: مقارنة الزمان.

٣. في حاشية م: فالعالم ليس بواجب.

٤. في حاشية م، ي: قلت: العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى، وهو أمر واحد فإنّه ليس هناك أشياء يصدق على كلّ (م: + واحد) منها أنّه جميع ما سوى الله تعالىٰ. وإن أراد بكثرته أنّ فيه أشياء كثيرة فيعود إلى الوجه الأوّل، فلا يكون دليلاً آخر بل تكراراً للأوّل من غير فائدة.

٥. م، ن: الموجود.

٦. وفي حاشية م، ي: قلت: اللازم من أثر لا لمؤثّر الترجّح بلا مرجّح لا ما ذكره. فإنّه إنّما يعقل لمؤثّر ترجّح من غير مرجّح. (وزاد في م:) توضيحه أنّ اللازم من وجود الممكن لا لمؤثّر ترجّح لا لمرجّح لا الترجيح من غير مرجّح كما ذكره الفاضل الشارح؛ لأنّ الترجيح من غير مرجّح لا يعقل ولا يتصوّر إلّا من مؤثّر يرجّح أحد مقدّمتيه لا لمرجّح. ←

يكـون)[١] مـوجباً أو مـختاراً والأوّل بـاطل، وإلّا لزم قـدم الحـادث اليـوميّ أو التسلسل؛ لأنّ علّة الحادث اليوميّ[٢] إمّا أن تكون قديمة أو محدثة؛ فـإن كـان الأوّل لزم قدم الحادث اليوميّ، وإن كان الثاني لزم التسلسل. فـثبت أنّ المـؤثّر فـي العـالم قادر مختار، وكلّ أثر لقادر مختار فهو مـحدث[٣]؛ لأنّ المـختار إنّـما يـفعل بـواسطة القـصد إلى الفـعل، والقـصد لا يـتوجّه نـحو شـيء حـاصل[٤] وإنّـما يـتوجّه إلى أمـر معدوم.

بطلان التسلسل مطلقاً

قال: سؤال: حكمت ببطلان التسلسل مـطلقاً وهـو مـمنوع؛ إذ شـرطه وجـود الأجزاء معاً والترتيب الوضعيّ أو الطـبيعيّ. جـواب: اشـتراطـهما مـمنوع. سـلّمتُ[٥]، لكنّهما حاصلان على تقدير الموجب.

أقـول: لمّـا حكـم فـي الأوّل بـلزوم التسـلسل وادّعـى بـطلانه وردّ عـليه الاعتراض من الحكماء بأنّ التسلسل ليس بـباطل مـطلقاً، بـل شـرط بـطلانه أمـران، **الأوّل**: وجـود الأجـزاء دفـعة، **الثـاني**: التـرتيب بـين تـلك الأجـزاء. إمّـا التـرتيب

← و جوابه أن نقول: القوم كثيراً ما يطلقون الترجيح بلا مرجّح و يريدون به الترجّح بلا مرجّح. علىٰ أنّ هذا مناقض لقوله معترضاً على المتكلّمين حين قالوا: نحن جوّزنا الترجيح بلا مرجّح لا الترجّح بلا مرجّح، و المحال هو الثاني دون الأوّل، حيث قال: يلزم الثاني؛ لأنّ نسبة القدرة إلى الجانبين سواء. فإذا وقع أحدهما دون صاحبه فهو ترجّح بلا مرجّح.

١. م: إمّا مؤثّر يكون.

٢. في حاشية م، ي: قلت: نمنع أنّ المؤثّر القريب لكلٍّ واحد (م: للكلّ الله تعالى). و لم لا يجوز أن يكون العالم فيه أزليّات هي معلولات بموجب (م: لموجب) و حوادث معلولات لمختار هو أزليّ معلول للموجب أيضاً.

٣. ن: حادث.

٤. في حاشية م، ي: قلت: لم لا يجوز أن يكون القصد دائماً إلى مقصود دائم، و دعوى الضرورة في ذلك غير كافية في إيقاع اليقين.

٥. م: سلّمنا.

الوضعيّ كما في المقادير أو الترتيب الطبيعيّ كما في العلل والمعلولات، وكلّ قابل[١] الأحد هذين الأمرين دون الآخر يجوز عدم التناهي فيه كالحركات؛ فإنّها وإن[٢] كانت ذات أجزاء مرتّبة إلّا أنّها لمّا لم[٣] تجتمع في الوجود صحّ دخول عدم التناهي فيها، وكالنفوس[٤] فإنّها وإن كانت ذات أفراد مجتمعة في الوجود، لكن لمّا لم يكن بعض تلك الأفراد علّة للبعض وليست متحيّزة فانتفى عنها الترتيب، وبمعنييه أمكن دخول عدم التناهي فيها. وإنّما اشترطوا هذين الأمرين؛ لأنّ البرهان الدالّ على إبطال التسلسل ـ وهو برهان التطبيق ـ لا يعقل إلّا فيما اجتمع فيه هذان الشرطان.

والجواب: المنع من اشتراط هذين الأمرين؛ فإنّ البرهان عامّ في إبطال التسلسل، وسيأتي.

ثمّ وإن سلّمنا أنّ التسلسل مشروط بهذين الأمرين، لكن هذان الشرطان حاصلان على تقدير الموجب؛ فإنّا إذا قلنا: إنّ المؤثّر موجب، فعلّة هذا الحادث لا يجوز أن تكون قديمة، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن علّته. وإذا كانت حادثة وجب أن تكون مجامعة له في الوجود، وإلّا لزم ما ذكرنا. ثمّ الكلام في تلك العلّة الحادثة كالكلام في الحادث، فيلزم منه[٥] اجتماع علل ومعلولات دفعة واحدة[٦]،

١. م: + هو.

٢. م: فإن.

٣. م: ـ لم.

٤. في حاشية م، ي: قلت: نفس (م: ليس) الابن مشروط ببدن الابن المشروط بحياة الأب وتوليده المشروطين بنفس الأب، وعلى هذا فيكون بين النفوس ترتيب طبيعيّ، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ سلسلة كلّ نفس لابدّ أن تنتهي إلى التوليد (م: التولّد)، وذلك ممّا لم يذهب الحكماء إليه، وإنّما جوّزه بعضهم في نفسٍ ما لا في كلّ نفس.

٥. م: ـ منه.

٦. في حاشية م، ي: قلت: كون ذلك دفعة واحدة ممنوع؛ لجواز كون المتمّم لعليّة المبدأ الأوّل حوادث متعاقبة وجود ←

و يلزم[١] منه حصول شرطيّ التسلسل و هو باطل، فيكون ذلك التقدير باطلاً.

الحجّة على بطلان التسلسل

قال: وهو باطل؛ لأنّ المؤثّر في المجموع إمّا جميع الأجزاء أو البعض أو الخارج. و يلزم من الأوّل و الثاني تأثير الشيء في نفسه، و الثالث ينقطع.

أقول: لمّا[٢] حكم ببطلان التسلسل شرع في الحجّة[٣] على ذلك. و تقريرها أن نقول: مجموع الممكنات التي لا نهاية لها ممكن بالضرورة، وكلّ ممكن لابدّ له من المؤثّر، فالمؤثّر في مجموع الممكنات إمّا أن يكون نفسه و يلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه[٤]؛ لوجوب[٥] تقدّم العلّة على المعلول، هذا خلف. و إن كان المؤثّر فيه الأجزاء فإمّا أن يكون جميع[٦] الأجزاء (أو بعضها. و الأوّل باطل؛ لأنّ جميع

← السابق منها معدّ لوجود اللاحق، و إعداد أحد المتعاندين موجب لانتفاء استعداد المعاند الآخر، فإذا أوجب السابق استعداد اللاحق أوجب ذلك الاستعداد انتفاء استعداد السابق فينتفي السابق، و ذلك الانتفاء هو الشرط الأخير لإيجاد مبدأ الأوّل اللاحق، و وجود اللاحق بعد وجود لاحق آخر، و ذلك الإعداد يوجب انتفاء إعداد اللاحق الأوّل فوجب انتفاء اللاحق الأوّل فينتفي اللاحق الأوّل لانتفاء استعداده فيتمّ به عليّة المبدأ الأوّل للاحق الثاني فيوجد. و على هذا فلا يوجد علل (و زاد في م: معلولات) غير متناهية دفعة. لا يقال: فيلزم استمرار اللاحق الأوّل لاستمرار المبدأ الأوّل (م: ـ الأوّل) (م: + مع) المتمّم لسببيّة اللاحق الأوّل، و هو عدم السابق؛ لأنّا نقول: و من جملة شروط اللاحق (م: ـ اللاحق) الأوّل عدم استعداد اللاحق الثاني، فلمّا وجد اللاحق الثاني (م: الأوّل) انتفى (م: وجد) استعداد اللاحق الأوّل (م: الثاني)، فانتفى اللاحق الأوّل لانتفاء شرط آخر من شروط من وجوده.

١. م: لزم. ٢. م: + فرغ.

٣. أ: الحجج.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الشيء الواحد بالعدد تقدّمه على نفسه محال، و أمّا الشيء الذي له أجزاء غير متناهية، الأوّل منها علّة للثاني و الثاني علّة للثالث و هلمّ جرّاً فإنّ تلك الجملة يكفي في وجودها نفسها من غير احتياج لها إلى خارج عنها، فهي علّة لنفسها متقدّمة على نفسها على الوجه الذي ذكرناه، فلِم قلتم: إنّ مثل هذا التقدّم محال؟

٥. م: لوجب. ٦. أ: مجموع.

الأجزاء)[١] هي نفس ذلك المجموع، و يلزم منه ما مرّ. و إن كان بعض الأجزاء وجب أن يكون ذلك[٢] الجزء مؤثّراً في نفسه؛ لأنّ المؤثّر في مجموع أمور لا يزيد على الآحاد (مؤثّر في تلك الآحاد)[٣] بالضرورة، و أن يكون مؤثّراً في علّته و علّة علّته إلى ما لا نهاية له. و يلزم من ذلك تقدّم الشيء على نفسه بما لا يتناهى من المراتب، هذا خلف. و إن كان أمراً خارجاً عنها وجب الانقطاع؛ لأنّ ذلك الخارج إن كان ممكناً كان بعض الآحاد، و نحن قد فرضنا ذلك المؤثّر خارجاً[٤]، هذا خلف. و إن كان واجباً لزم انتهاء الممكنات إلى الواجب و تنقطع السلسلة.

و لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المؤثّر في ذلك المجموع جملة آحاده[٥]، و يكون كلّ واحد من تلك الآحاد علّة ناقصة و جميع الأجزاء علّة للجملة.

إبطال التسلسل ببرهان التطبيق

قوله: جميع الأفراد هي عبارة عن الجملة،

---

١. ليس في ن. ٢. م: ـ ذلك.

٣. ليس في م.

٤. في حاشية م، ي: قلت: فرضناه خارجاً عن مجموع السلسلة لا عن مجموع الممكنات، فمن الجائز أن يكون هناك ممكن خارج عن السلسلة المذكورة و يكون هو العلّة لجملتها و يكون علّته الواجب، أو أمر آخر غير واجب (م: الواجب) و يلزم سلاسل غير متناهية. و على التقديرين لا يلزم انقطاع السلسلة المذكورة، و لا نسلّم أنّه لو كان الخارج واجباً يلزم انتهاء الممكنات إليه و تنقطع السلسلة؛ لأنّه علّة لجملتها، و آحادُها كلّ معلَّل بما قبله إلى غير النهاية، فلا يلزم الانقطاع. نعم، يتّجه أن يقال: الخارج إذا كان علّة للسلسلة وجب أن يكون علّة كلّ واحد (م: ـ كلّ واحد) واجب. لأنّه لو وقع كلّ منها (م: ـ منها) (م: + بغيره) لوقعت السلسلة من غير حاجة إليه، هذا خلف. و إذا كان علّة واحد (م: لواحد) منها لزم توارد علّيّتين على ذلك الواحد الخارج و علّة الّتي توجد في السلسلة، و ذلك محال فلا يكون المؤثّر في السلسلة خارجاً.

٥. م: لعاده.

قلنا: ممنوع. و[١] أيضاً[٢]: لم لا يجوز أن يكون المؤثّر في تلك الجملة هي[٣] بعض الأفراد؟ قوله: يلزم أن يكون مؤثّراً في نفسه وعلّته؛ لأنّ المؤثّر في المجموع مؤثّر في كلّ أفراده، ممنوع[٤]؛ فإنّ المجموع الحاصل من واجب وممكن مفتقر إلى الواجب، ولا يلزم من ذلك أن يكون الواجب علّة في نفسه.

و**الأقرب** في إبطال التسلسل برهان التطبيق[٥]، وهو أنّا نفرض جملة لا تتناهى من المعلول الأخير، وجملة أخرى أنقص من الأولى، ونطبّق[٦] إحدى الجملتين بالأخرى، ويلزم انقطاعهما[٧].

تتمّة في تعريف الجسم وغيره

قال: تتمّة: الجسم هو الطويل العريض العميق عند المتكلّمين.

أقول: لما استدلّ علىٰ حدوث الأجسام شرع في تعريف الجسم والعرض والحدوث والقدم وغير ذلك ممّا هو نافع في هذا المطلوب وفي مباحث تتعلّق

---

١. في حاشية م، ي: قلت: الدليل على ذلك أنّ الجملة مشتملة على جميع الأجزاء فإن لم يعتبر في الجملة شيء خارج عن الجميع فهما واحد، وإن اعتبر لم يكن جميع الأجزاء بل بعضه هذا خلف.

٢. م: ـ و أيضاً.　٣. ي: هو.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الدليل على ذلك أنّه لو كان بعض الأفراد بغيره لاحتاجت الجملة إلى ذلك الغير، فلا يكون الذي فرضناه مؤثّراً (م: ـ مؤثّراً) في الجملة كافياً في تحصيلها كذلك، هذا خلف. و أمّا المجموع من الواجب و الممكن فأمر اعتباريّ لا وجود له خارجاً، إذ ليس في الخارج إلّا (م: ـ إلّا) أجزاؤه و العقل (م: + و هو) يركّب منها شيئاً مغايراً لها. (و زاد في م:) بل لا تحقّق له في الخارج، فلا يحتاج إلى علّة. لا يقال: هذا قائم في سلسلة الممكنات أيضاً، فلا يتمّ دليلكم؛ لأنّا نقول بورود ذلك على أصل الدليل، لكنّه غير قادح في المقدّمة المذكورة، فأشرنا بذلك إلى أنّ القدح المذكور غير وارد عليها.

٥. في حاشية م، ي: قلت: قد تقدّم الكلام عليه، فلا يعتمد عليه.

٦. أ: يطبّق، م: يطلق.　٧. ن: انقطاعها.

بذلك؛ فالجسم عند المتكلّمين عبارة عن الطويل العريض العميق[١]، و هو في المشهور لا يحصل إلّا من ثمانية جواهر، فإنّ الجوهرين إذا اجتمعا حصل منهما خطّ، و إذا انضمّ خطّان حصل منهما سطح، و إذا انضمّ[٢] سطحان حصل منهما جسم. و قد يقال الجسم على المنقسم مطلقاً.

تعريف الجسم عند الحكماء و أنواعه

قال: و قالت الحكماء: إنّه منطلق[٣] على معنيين، أحدهما الكمّ المتّصل القارّ المنقسم إلى[٤] الثلاثة.

أقول: هذا التعريف يستدعي بيان معرفة الكمّ و أقسامه، فنقول: الكمّ قد عرّفه قوم بأنّه ما يوجد فيه المساواة و اللّا مساواة. و هو تعريف دوريّ؛ فإنّ المساواة إنّما تُعرّف بأنّها اتّفاق في الكمّيّة. و الأولى في تعريفه أن يقال: الكمّ ما يمكن[٥] أن يوجد فيه واحد عادّ[٦]، و يندرج فيه المتّصل و المنفصل. غير أنّ وجود الواحد في المنفصل واجب و في المتّصل ممكن بالإمكان الخاصّ، فذكر في

---

١. في حاشية م، ي: قلت: لا يفتقر الجسم في تصوّره جسماً إلى تصوّر معاني الطول و العرض و العمق بمعانيها الثلاثة المشهورة، فليس حقيقة الجسم ذلك. و فيه بحث؛ لأنّ ذلك متّجه على مذهب الحكيم القائل بعرضيّة هذه الأمور، و أمّا المتكلّم القائل بجزئيّتها فلا. و يمكن دفعه بمنع جزئيّتها؛ لأنّها أجزاء لا تتجزّأ مأخوذة مع انضمامات خاصّة هي إضافات، و ذلك لا مدخل له في تصوّر الجسم جسماً.

٢. م: ـ انضمّ.

٣. م: مطلق.

٤. ي: في.

٥. ي: ما يمكنه.

٦. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بالجسم الطبيعيّ و الهيولىٰ و الصورة و الأعراض السارية في الكمّ، فينبغي أن يقيّد بقولنا: بالذات، حتّىٰ تخرج المذكورات. (و زاد في م:) توضيحه أنّ تعريف الكمّ ينتقض بكلّ واحد من الجسم الطبيعيّ و الهيولىٰ و الصورة و الأعراض السارية في الكمّ؛ لأنّ كلّ واحد من هذه صدق عليه أنّه يمكن أن يوجد فيه واحد عادّ، فلابدّ حينئذ من أن يقيّد التعريف بقولنا لذاته، حتّى يخرج المذكورات من التعريف المذكور.

التعريف ما يشملهما[١] وهو الإمكان العامّ.

إذا عرفت هذا فنقول: الكمّ إمّا أن يكون متّصلاً أو يكون منفصلاً؛ فالمتّصل هو الذي يوجد بين أجزائه حدّ مشترك[٢]، يكون ذلك الحدّ نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر، والمنفصل (ما لا يكون كذلك)[٣] وهو العدد لا غير. والمتّصل إمّا أن يكون قارّ الذات أو لا يكون. ونعني بالقارّ الذات ما تجتمع أجزاؤه في الوجود، فالذي ليس بقارّ هو الزمان لا غير[٤]. والقارّ إمّا أن يكون منقسماً في جهة واحدة وهو الخطّ، أو في جهتين وهو السطح، أو في جهات ثلاث وهو الجسم التعليميّ. وهذه الأنواع أعراض، أمّا العدد فلتقوّمه بالمعدودات، وأمّا الزمان فظاهر أنّه ليس بذات جوهريّة مستقرّة في الوجود، وأمّا الخطّ والسطح فإنّهما إنّما يعرضان للجسم بواسطة التناهي وهو غير داخل، والجزء لا يعرض بواسطة عارض.

وأمّا الجسم التعليميّ فلأنّه يتبدّل[٥] والذات باقية، كالشمعة تجعلها تارة كرة وأخرى مكعّباً وأخرى مستطيلاً؛ فالطول والعرض والعمق يتبدّل عليها وذاتها باقية، فهي أعراض قائمة بها.

وبعض المتكلّمين نفى هذه الأنواع؛ أمّا العدد فلأنّه لو كانت العشريّة مثلاً

---

١. م، ي: ما شملهما.

٢. في حاشية م، ي: قلت: الحدّ لا يتصوّر في المتّصل القارّ (م: ـ القارّ) الذات إلّا بالفصل فعلاً أو فرضاً. والفصل يوجب لكلّ قطعه نهاية قائمة به، ومن المحال أن يقوم عرض واحد بمحلّين فكيف يتصوّر أن يكون بداية أحدهما هي نهاية الآخر؟ ويمكن دفعه بأن التغاير الذاتي لا ينافي الاتّحاد في الوضع، وهو المراد. ولو قلنا: إن كان الواحد العادّ واجباً فيه فمنفصل، وإلّا فمتّصل لم يحتج إلى الاعتذار المذكور.

٣. ليس في م.

٤. في حاشية م، ي: قلت: أيّ دليل ينهض على أنّه ليس هناك كمّ آخر غير قارّ الذات؟

٥. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع تبدّل ذاته بل أشكاله وأوضاعه لا غير. (وزاد في م:) الجواب: أنّ تبدّل الأشكال يستلزم تبدّل الذات؛ لامتناع تبدّل الأشكال مع عدم تبدّل شيء من الامتدادات؛ ضرورة أنّه إذا ازداد في الطول نقص في العرض أو العمق وعلى العكس، وليس الذات إلّا الامتداد.

صفة[١] موجودة واحدة؛ فإن قامت بكلّ واحد من أجزائها لزم حلول العرض الواحد في المحالّ المتعدّدة. وأيضاً: يكون كلّ[٢] واحد من تلك الأجزاء هو الكلّ، هذا خلف. وإن قامت[٣] بواحد من تلك الأجزاء[٤] لزم المحال المذكور أيضاً، فإذن ليست العشريّة صفة قائمة بالوحدات، وإنّما هي أمر[٥] ذهنيّ ووصف اعتباريّ. وأمّا الزمان فقد مضى، وأمّا الخطّ والسطح بالمعنى الذي ذكروه فلو[٦] كانا موجودَين[٧] لزم انقسامهما في الجهات الثلاث؛ ضرورةَ وجوب انقسام الحال[٨] لانقسام المحلّ.

وأمّا الجسم فلو كان موجوداً لكان إمّا قائماً بشيء متقدّر[٩] أو لا. والأوّل باطل، وإلّا لزم اجتماع الأمثال وتزايد العظم والتسلسل. والثاني باطل[١٠]؛ فإنّ ما ليس له طول وعرض وعمق يستحيل عروض هذه المعاني له.

---

١. م: صفته.
٢. م: ـ كلّ.
٣. في حاشية م، ي: قلت: لِمَ (م: ـ لِمَ) لا يجوز قيامه بالمجموع من حيث هو مجموع. لا يقال: المعدودات قد تكون متباعدة الأماكن، ووحدة كلّ واحد قائمة به، فليس هناك (م: +مجموع) يمكن قيام عرض مشخّص (م: شخصيّ) به؛ لأنّا نقول يلزم (م: لا يلزم) من اعتباريّة العدد في صورة اعتباريّته مطلقاً؛ لجواز أن يكون لطبيعة من الطبايع فرد خارجيّ وفرد اعتباريّ، والمتكلّم يدعي السلب الكلّيّ فلا يتمّ كلامه بازدياد (في م: بإيراد) فرد اعتباريّ. لا يقال: الآحاد إمّا أن يحصل لها حالة تصيّرها (في م: تصير بها) مجموعاً أو لا. فإن كان الثاني فليس غير الآحاد، وإن كان الأوّل نقلنا الكلام إلى كيفيّة حلوله في الآحاد، ويتسلسل؛ لأنّا نقول: الحال الذي يصيّرها (في م: يصير بها) مجموعاً هو انضمام الآحاد بعضها إلى بعض وانضمام كلّ واحد إلى صاحبه قائم به وموجب لاجتماعه مع صاحبه، وإذا وجدت انضمامات حصل المجموع.
٤. م: الجزء.
٥. م: ـ أمر.
٦. م، ن: لو.
٧. ن: موحّدين.
٨. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم ذلك فيما حلوله حلول السريان، وحلول الأمور المذكورة ليس كذلك.
٩. م، ن: مقدّر.
١٠. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يستحيل ذلك فيما ليس (م: ـ ليس) له صلاحيّة ذلك لا فيما ليس له ذلك وهو مستعدّ في نفسه لذلك، فإنّه لا يمتنع حلول ذلك فيه.

في الجوهر، و هو معنىً ثانٍ للجسم

قال: و الثاني الجوهر القابل للأبعاد.

أقول: هذا هو المعنى الثاني للجسم، و هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة[١] على زوايا قوائم، فالجوهر جنس و القابل للأبعاد فصل، و هذا هو الجسم الطبيعيّ.

و قد أورد على ذلك أنّ الجوهر ليس بجنس؛ لأنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع[٢]، و الموجود[٣] عارض، و تقييده بالعدميّ لا يصيّره جزء. و أيضاً: لو كان جنساً لكان فصله جوهراً؛ لأنّ مقوّم الجوهر جوهر. و يلزم منه دخول الجنس في طبيعة الفصل[٤]، فالفصل ليس بفصل[٥] و يلزم[٦] التسلسل. و قابليّة الأبعاد لا يجوز أن تكون فصلاً؛ لأنّها ليست بموجودة، و إلّا لزم التسلسل ضرورة كونها من العوارض النسبيّة لا من المقوّمات. و أيضاً: هذا الحدّ منطبق على الهيولىٰ.

و الجواب عن الأوّل: أنّ كون الجوهر جنساً غير معلوم؛ لتوقّفه على كونه مقولاً على ما تحته من مختلفات الحقيقة بالتواطى[٧] في جواب ما هو. و لا شكّ في أنّ معرفة ذلك من أعسر[٨] العلوم، إلّا أنّ ما ذكره من التزييف غير وارد؛ فإنّ كون

---

١. م: المقاطعة. ٢. م: موضع.

٣. أ: الوجود.

٤. في حاشية م: أي يكون جزءاً منه؛ لأنّ التقدير أنّ الجوهر جنس للجواهر و الجنس و الفصل جوهر، فيكون الجوهر جزء.

٥. في حاشية م: بل نوع و النوع لا يكون فصلاً لنوع آخر مرتبة لتباينهما فحينئذ لا يكون الفصل فصلاً، هذا خلف.

٦. ي: فيلزم. ٧. م: بالبواطن.

٨. في حاشية م، ي: قلت: كون ذلك من أعسر العلوم غير معلوم، و علىٰ تقدير كونه من أعسر العلوم لم يجب كونه غير معلوم، (و زاد في م:) قلت: كونه من أعسر العلوم ممّا لا شكّ فيه و لا ريب يعتريه، و أمّا أنّه على ذلك التقدير لم يجب أن يكون غير معلوم فمسلّم، لكن ليس من كلام المصنّف ما يدلّ علىٰ ذلك.

الجوهر موجوداً لا في موضوع عارض من عوارض الجوهر لازم له، و لازم الجنس ليس بجنس.

و قوله: لو كان الجوهر جنساً لكان فصله جوهراً و يتسلسل، إنّما يلزم التسلسل أن لو كان الجوهر مقوّماً للفصل و ليس كذلك، بل الجوهر عارض للفصل. و إذا قيل: مقوّم الجوهر جوهر، لا نعني بذلك أن يكون الجوهر داخلاً في طبيعته، بل أن يكون مقولاً عليه، فاندفع ما ذكروه من المحاذير. و قابليّة الأبعاد ليست فصلاً، و إنّما الفصل هو القابل للأبعاد؛ لأنّ الفصل محمول و القابليّة ليست محمولة، و إنّما المحمول هو القابل، و لا يمكن أن يكون القابل من الأمور النسبيّة[1].

و عن الثاني: أنّ الهيولى لا يمكن فرض قبول الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم فيها إلّا بتوسّط الصورة، و أمّا[2] الجسم فإنّه لذاته قابل لذلك[3].

الجوهر و معانيه

قال: و الجوهر[4] هو الموجود لا في موضوع.

أقول: الجوهر يطلق علىٰ معنيَين، أحدهما[5]: حقيقة الشيء و ذاته، و الثاني:

---

١. في حاشية م، ي: قلت: القابل لا يعقل إلّا بالقياس إلى مقبول، و لا معنى للأمر النسبيّ إلّا ذلك. (و زاد في م:) الجواب: القابل ليس أمراً نسبيّاً بحسب ذاته. نعم، قد يلحقه إضافة إلى المفعول، و مثل هذا اللحوق لا يوجب كونه ليس بجوهر كما اعترض به هذا المعترض، فالحاصل أنّه إن أراد أنّ القابل لا يقبل إلّا بالقياس إلى المقبول لذاته فهو ممنوع؛ لجواز عروض ذلك له. و إن أراد بالعرض أو الأعمّ فلا يلزم منه عدم جوهريّته.

٢. أ، م: أمّا.

٣. أ: كذلك، و في حاشية م، ي: قلت: القابل أعمّ من القابل بوسط أو بغيره، فلا يخرج الهيولىٰ إلّا بقيد، و لم يقيّد (ليس في م) فتكون داخلة.

٤. م: الجوهر.

٥. أ: إحداهما.

الموجود لا في موضوع. و المراد بالموضوع هاهنا[١]: المحلّ الذي يستغني عن الحالّ و يقوّم الحالّ كالجسم و العرض، فهو[٢] أخصّ من المحلّ؛ فعدمه أعمّ من عدم المحلّ، فإذن الجوهر[٣] إمّا أن يكون في المحلّ أو لا يكون. و الأوّل هو الصورة، و الثاني إمّا أن يكون محلّاً أو لا يكون. و الأوّل هو[٤] المادّة، و الثاني إمّا أن يكون مركّباً من الحالّ و المحلّ أو لا؛ فالأوّل الجسم، و الثاني إمّا أن يكون مدبّراً للبدن أو لا. و الأوّل: النفس، و الثاني: العقل. و الجوهر أحد الأجناس العوالي العشرة في المشهور.

العرض

قال: و العرض هو الذي يحلّ الجسم و لا بقاء له كبقائه، أو الموجود في موضوع.

أقول: لمّا عرّف الجوهر أخذ يعرّف العرض بحسب مفهومَيه عند المتكلّمين و الحكماء. أمّا المتكلّمون فقد عرّفوه[٥] بأنّه ما يوجد في الجسم، و لا بقاء له كبقائه.

---

١. أ: هنا، و في حاشية م: و إنّما قيّد بقوله: هنا، للاحتراز من موضوع العلم.

٢. م: فهذا.

٣. في حاشية م: أي فإذا كان عدم الموضوع أعمّ من عدم المحلّ؛ لأنّ الشيء قد لا يكون في موضوع و يكون في محلّ فالجوهر، إلى آخره.

٤. أ، ن: ـ هو.

٥. في حاشية م، ي: قلت: هذا التعريف (م: التفسير) يخرج الصور النوعيّة (في ي: المنوّعة) عن التعريف مع أنّها عند المتكلّمين أعراض. و أيضاً: هذا القيد لا فائدة فيه بل هو مستدرك؛ لأنّ كلّ حالّ في الجسم عرض عندهم، فيكفي قوله: الحالّ في الجسم تعريفاً للعرض، و لا حاجة إلى القيد المذكور. (و زاد في م:) الجواب أن نقول: لا نسلّم أنّ جميع المتكلّمين يقولون بالصور النوعيّة، لابدّ من تصحيحه، بل بعضهم. و هذا التعريف ليس عند جميع المتكلّمين بل عند بعضهم. سلّمنا ذلك، لكن هذا الاعتراض غير وارد؛ لأنّ الصور تبقى لذاتها و الجسم يبقى بها، فليس بقاؤه كبقائها. و أمّا قوله: هذا الفعل لا فائدة فيه بل ليس بشيء؛ لأنّ إيراد القيود في الحدود لا يجب، بل قد يكون لأجل الإحاطة التامّة بتمام الحقيقة و الدلالة على كمال الماهيّة، كما هو دأب المحصّلين في صناعة التحديد.

لا يقال: من الأعراض ما يبقى للذات دائما كسواد الزنجيّ[١].

لأنّا نقول: إنّ هذا العرض وإن كان لازماً إلّا أنّه لا يبقى كبقاء الذات؛ فإنّه إنّما يبقىٰ بالذات، وليست الذات إنّما تبقىٰ به.

وهذا التعريف ليس ممّا اصطلح عليه المتكلّمون بأسرهم؛ فإنّ منهم من يرىٰ أنّ الإرادة والكراهة لله تعالى عرضان غير قائمين بالجسم، وكذلك الفناء عند بعضهم.

وأمّا الحكماء فقد عرّفوه بأنّه الموجود في موضوع أي[٢] في محلّ يستغني عنه ويقوّمه.

أنواع الأعراض عند الحكماء

قال: وهو مقول على تسعة أجناس عوالٍ.

أقول: ذهب الحكماء إلى أنّ العرض يندرج تحته أجناس تسعة، هي أجناس الأجناس، اندراجَ المعروض تحت العارض؛ فإنّ العرضيّة من الأمور الخارجيّة.

فالأوّل: الكمّ، وقد عرفته وعرفت أقسامه.

الثاني: الكيف، وهو هيئة قارّة لا يوجب تصوّرها تصوّر أمر خارج عن محلّها، ولا يوجب القسمة واللّاقسمة في محلّها اقتضاء أوّليّاً؛ فالهيئة كالجنس يخرج عنها الجوهر، والقارّة تخرج الزمان ومقولتَي[٣] الفعل[٤] والانفعال[٥]، والقيد الثالث يخرج الأعراض النسبيّة[٦]، والرابع يخرج الكمّ، والخامس يخرج النقطة

---

١. م: للزنجيّ.

٢. م: أو.

٣. م: ومقولي.

٤. في حاشية م: لأنّه يوجب انقسام محلّه.

٥. في حاشية م: عدم وجوب القسمة.

٦. في حاشية م: قلت: يخرج الصور مع أنّه من الكيف.

والآن[١]. وقيّد عدم الاقتضاء بالأوّليّة ليدخل فيه العلم بالأشياء التي لا تنقسم؛ فإنّه يقتضي عدم القسمة لا اقتضاء أوّليّاً، بل بواسطة اقتضاء المعلوم له. وأنواعه أربعة[٢]: الكيفيّات النفسانيّة؛ فإن كانت راسخة[٣] فهي الملكات كالعلوم، وإلّا فهي الحالات كالظنون والكيفيّات المحسوسة، فإن كانت راسخة كحرارة النار فهي الانفعاليّات، وإن كانت غير راسخة كحرارة الماء فهي الانفعالات والكيفيّات المختصّة بالكمّيّات كالاستقامة والانحناء والزوجيّة والفرديّة والكيفيّات الاستعداديّة، فإن كانت نحو الدفع فهي القوّة، وإن كانت نحو التأثّر فهي اللاقوّة.

الثالث: المضاف، وهو النسبة المتكرّرة[٤] كالأبوّة والبنوّة. ومن خواصّها وجوب الانعكاس والتكافؤ في الوجود بالقوّة أو بالفعل.

الرابع: الأين، وهو نسبة الشيء إلى المكان[٥].

---

١. في حاشية م، ي: قلت: النقطة والآن نقيضا اللّا قسمة في ذاتهما لا في محلّهما؛ فإنّ محلّ النقطة الخطّ ومحلّ الآن الزمان، وهما منقسمان على كلّ حدّ ممكن نفرضه (م: فرضه) فيهما، فعدم القسمة للطرف لا للمحلّ. (وزاد في م:) الجواب: أنّ هذا الاعتراض في غاية الضعف؛ لأنّه ما ادّعى أنّ محلّها غير مستقيم بل إنهما لا يوجبان انقسام محلّها، ولا يلزم منه انقسام المحلّ وهو ظاهر.

٢. في حاشية م: قلت: أيّ دليل قام على الحصر؟ الجواب: الاستقراء، فإن قلت: الاستقراء لا يفيد اليقين؛ لأنّ عدم وجدان الشيء لا يدلّ على عدمه قلت: القوم ما يدّعون اليقين في الانحصار بل الشهرة.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إن كان المراد بالرسوخ عدم الزوال أصلاً خرجت حرارة النار عن أن تكون راسخة؛ لأنّها تزول في الممزوج. وإن كان المراد صعوبة الزوال جاز كون الظنّ راسخاً.

٤. في حاشية م، ي: قلت: كون زيد في هذا المكان مراراً متعدّدة ليس بمضاف مع (م: + عدم) صدق التعريف المذكور عليه. وتعريفه الصحيح أنّه نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرىٰ معقولة بالقياس إلى الأولى. (وزاد في م:) والجواب أنّ المراد بالنسبة، النسبة المتكرّرة عن الطرفين كالأبوّة والبنوّة؛ فإنّ الأب أب للإبن والابن ابن للأب، فحذف ذلك لظهوره وشهرته، وحينئذ سقوط الاعتراض ظاهر.

٥. في حاشية م، ي: قلت: نسبة فاعل المكان والزمان إليه بالفاعليّة نسبة إليهما مع أنّهما ليسا بأين ومتىٰ، فينبغي أن يراد بالكون فيه. (وزاد في م:) الجواب، ليس مراده بالنسبة إلى المكان والزمان أيّ نسبة كانت حتّى يرد ما قاله، بل مراده نسبة الشيء إليهما بالحصول فيهما، وحذف ذلك لظهوره وشهرته.

الخامس: المتى، و هو نسبة الشيء إلى الزمان.

السادس: الوضع، و هو الهيئة العارضة للجسم بسبب انتساب بعض أجزائه إلى بعض، و بسبب انتساب أجزائه[١] إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام و القعود.

السابع: المِلك، و هو نسبة التملّك[٢]، و قيل: إحاطة الشيء بغيره المنتقل[٣] بانتقاله.

الثامن: الفعل، و هو التأثير[٤].

التاسع: الانفعال، و هو التأثّر. و المتكلّمون[٥] أنكروا وجود الأعراض النسبيّة، و إلّا لزم التسلسل[٦]. و عند[٧] الأوائل أنّ هذه الأعراض التسعة مع الجوهر هي أجناس الموجودات الممكنة[٨].

و اعلم: أنّ جنسيّة كلّ واحد من هذه يتوقّف على كونه مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق بالتواطؤ و يكون جزءً منها، و ذلك من أعسر المعلومات.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: نسبة هذه الأجزاء بعضها إلى بعض بالمماثلة في الذات أو المغايرة فيها أو كبر الحجم أو صغره ليس بوضع مع صدق التعريف (م: + المذكور) عليها، فينبغي أن يراد لكونها في الجهات.

٢. في حاشية م: قلت فيه دور. الجواب: إنّما يلزم الدور أن لو كانت معرفة التملّك موقوفة على معرفة المِلك و ليس كذلك؛ لأنّ معرفة التملّك بديهة لا تحتاج إلى تعريف.

٣. ي: لينقل.

٤. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بالعلّة و المعلول (في م: و المعلوليّة) و ليسا من (م: ـ من) المقولتين، فينبغي أن يراد: مادام مؤثّراً أو متأثرا.

٥. **المحصل** ١٢٧؛ **ذيل المحصّل** ١٢٧؛ **تخليص المحصل** ١٣١.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم ذلك أن لو التزموا بأنّ كلّ نسبة موجودة، و لكنّهم يلتزموا بذلك؛ فإنّهم يجوّزون أن تكون نسبة هذه الأمور إلى محالّها اعتباريّة، و لا امتناع أن يكون لمفهوم واحد جزئيّات موجودة و جزئيّات اعتباريّة.

٧. ي: + جمهور. راجع: **النجاة** ١٥٣؛ **المباحث المشرقيّة** ١: ١٦٤؛ **شرح المواقف** ١٩٢ ـ ١٩٣.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الذي نفهم من هذا الكلام أنّها جنس لجميع الموجودات (في ي: بياض) الممكنة؛ فإنّ الجمع المحلّى بالألف و اللام يفيد العموم، و ليس كلامهم ذلك فإنّ بعض الموجودات كالحركة و النقطة و الوحدة خارجة عنها بل كلامهم أنّ الأجناس الموجودات الداخلة تحت جنس منحصرة في هذه.

وأيضاً: فإنّ انحصار الأجناس فيما عدّ ممّا لم[١] يَقُم عليه برهان، ولأجل ذلك تشكّك فيه الشيخ[٢].

أنواع الأعراض عند المتكلّمين

قال: وعند المتكلّمين على ثلاثة وعشرين.

أقول: العرض عند المتكلّمين يقال على ثلاثة وعشرين جنساً[٣].

الأوّل: الكون، وهو عبارة عن الحصول في الحيّز الذي يسمّيه الحكيم أيناً، وهو[٤] جنس لأنواع أربعة: الحركة والسكون والاجتماع، وهو كون الجوهرين بحيث لا يتخلّلهما ثالث، والافتراق وهو كونهما بحيث يتخلّلهما ثالث.

الثاني: اللون[٥]. وهو جنس للسواد[٦] والبياض والبواقي يتركّب منهما. وأبو هاشم[٧] جعلهما خالصين، وأضاف إليهما الحمرة والصفرة والخضرة.

الثالث: الطعوم، وهي تسعة[٨]: الحلاوة والمرارة والملوحة والحموضة والحرافة والدسومة والعفوصة والقَبض والتفاهة.

الرابع: المشمومات، وهي الطّيب والنتن. وليس لأنواعهما أسماء إلّا من جهة الموافقة والمخالفة[٩]. وهذه الأنواع الأربعة منها ما هو

---

١. أ: ـ لم.

٢. في قول الشيخ يراجع: **المباحث المشرقيّة** ١: ١٦٧؛ **شرح الموقف** ١٩٥.

٣. في حاشية م: وعند الحكماء: أنّ هذه الأعراض مندرجة تحت «ملك».

٤. م: ـ هو.

٥. م: الكون.

٦. ي: السواد.

٧. في قول أبي هاشم يراجع: **المحصّل** ١٣٦؛ **تلخيص المحصّل** ١٤٣.

٨. في حاشية ي: قلت: أيّ دليل دلّ على الحصر؟ وفي حاشية م: قلت: أيّ دليل دلّكم الحصر؟

٩. م: ـ والمخالفة.

متماثل[١] ومنها هو متضادّ، وفي جواز البقاء عليها خلاف[٢]. ومختلف الكون[٣] واللون متضادّ، والطعوم والروايح[٤] يوجد فيها مختلف غير متضادّ.

الخامس: الحرارة[٥]: وهي مدركة[٦] لمساً.

السادس: البرودة، وهي مضادّة[٧] للأولىٰ. وقيل: (هي عدم الحرارة)[٨]، وهو خطأ؛ فإنّا نحسّ من[٩] الجسم البارد بكيفيّة زائدة على ذاته، والعدم لا يحسّ به.

السابع: الرطوبة[١٠]، وهي مدركة لمساً.

الثامن: اليبوسة، وهي مضادّة للأولى.

---

١. في حاشية م: المتماثل هو الذي يختصّ بجهة واحدة سواء اختصّ بجوهر واحد أو بجواهر، إذا كانت ـ أي تلك الجواهر ـ في تلك الجهة على جهة البدل، وسواء اختصّ بوقت أو أوقات بناءً منهم على أنّ المشتركات في اللوازم مشتركة في الحقائق. والمتضادّ هو ما يصير به الجوهر في جهتين؛ لأنّ بإحالة هذه استحال وجوده في وقت واحد ومحلّ واحد، وهذه الاستحالة غير معلّلة إلّا بكونهما ضدّين. واعتمدوا على هذا التمثّل؛ فإنّ الجسم كما يستحيل أن يكون أسود وأبيض في حالة واحدة كذلك يستحيل أن يكون في جهتين دفعة. والاستحالة ثَمَّ إنّما كانت معلّلة بالتضادّ فكذا هنا. ونحن نطالبهم بالجامع وبكونه علّة وبعدم الفارق. المناهج.

٢. في حاشية م: بين المعتزلة والأشاعرة؛ فعند المعتزلة أوّلاً الأعراض القارّة باقية؛ لأنّ الحسّ كما يحكم ببقاء الأجسام كذا يحكم ببقائها. وعند الأشاعرة أنّها لا تبقي؛ لأنّ عندهم أنّ البقاء عرض، ويستحيل قيام العرض بالعرض.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الكون يوجد فيه أيضاً مختلف غير متضادّ؛ فإنّ كلّ واحد من الحركة والسكون يجامع كلّ واحد من الاجتماع والافتراق.

٤. م: التراويح.

٥. م: الحركة.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إن كان المراد من ذلك تعريف الحرارة فمعلوم أنّه غير مانع، فينبغي أن يحمل. كما أنّه لا حاجة لها إلى التعريف؛ لأنّها محسوسة، والمعروف بالحسّ أنواع المعارف فلا يعرف.

٧. م: متضادّة.

٨. م: عدم الحركة.

٩. م: ـ من.

١٠. في حاشية م: ونقل عن بعض الأوائل أنّ الرطوبة عبارة عن عدم الممانعة، فعلى هذا يكون المقابلة بينهما تقابل العدم والملكة، والأوّل أحقّ. المناهج.

التاسع: الصوت[1]، وهو مدرك بالسمع، وفيه متماثل ومختلف وفي التضادّ خلاف. وهو يحصل بسبب[2] القرع أو القلع وليس بباقٍ.

العاشر: الاعتماد، وهو الذي يسمّيه الحكيم ميلاً، وهو محسوس لمساً. وهو إمّا لازم أو عارض، فاللازم إن كان اعتماداً نحو السفل فهو الثّقل وإلّا فهو الخِفّة[3]. والعارض أنواعه ستّة بحسب تعدّد الجهات، واللازم باقٍ على خلاف فيه، والعارض غير باقٍ اتّفاقاً. فهذه أنواع عشرة يكفي في وجودها مجرّد المحلّ.

الحادي عشر: التأليف، وهو عرض حالّ في محلّين عند أبي هاشم[4] يقتضي صعوبة التفكيك.

الثاني عشر: الحياة، وهي[5] عرض قائم بالبدن زائد على اعتدال المزاج[6] والصحّة عند قوم، وعند آخرين هي نفس[7] الاعتدال.

الثالث عشر: القدرة، وهي عرض زائد على صحّة البنية والصلابة يقتضي

---

١. في حاشية م: قال المصنّف (ره) في المناهج: الحروف إمّا مصوّتة وهي حروف المدّ واللين ولا يمكن الابتداء بها، وإمّا صامتة وهي ما عداها. والصوامت منها مختلفة ومنها متماثلة، والمختلفة قد يكون ما يعرض وهو أن يكون الحرفان متساويين في الذات ومختلفتين بالحركة والسكون أو بالحركات المختلفة، وقد يكون بالذات. نعلم من هذا أنّ اختلاف الصور قابلة (كلمة غير مقروءة) بسبب اختلاف الحروف وتماثلها.

٢. م: تحصيل كسب.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الاعتماد الحاصل في الحركة الدوريّة ليس إلى السّفل (م: الأسفل) وليس هو بخفّة. (وزاد في م:) قلت: إن أراد بالحركة الدوريّة حركة السماء فتلك إراديّة، وإن أراد بها غيره كحركة الدولاب مثلاً فهي قسريّة، وليس الكلام فيها.

٤. في قول أبي هاشم يراجع: **أصول الدين** للبغداديّ ٤٠.

٥. م: وهو.

٦. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض هذا التعريف بسائر الأعراض البدنيّة من الحسّ والحركة الإراديّة وحركات النبض والأمراض وأسبابها وأعراضها البدنيّة. وفي حاشية م: وقيل: هي عبارة عن اعتدال المزاج. وفيه نظر؛ لأنّ اعتدال المزاج شرط في حصول الحيوان المركّب من العناصر، وشرط الشيء لا يكون غير ذلك الشيء.

٧. م: النفس.

صحّة الفعل[١] عند قوم، وعند آخرين هي نفس[٢] صحّة البنية والصلابة.

الرابع عشر: الاعتقاد، وهو الحكم بالثبوت أو النفي وهو إمّا أن يكون جازماً أو لا يكون. والجازم[٣] إمّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون. والأوّل إمّا أن يكون ثابتاً[٤] أو لا؛ فالأوّل العلم والثاني التقليد. والذي لا يكون مطابقاً هو الجهل المركّب. والذي ليس بحازم يكون الطرف الراجح ظنّاً والمرجوح وهماً[٥] والمساوي شكّاً[٦].

واعلم أنّ الحقّ عندي أنّ العلم والظنّ من أنواع الاعتقاد[٧]، والوهم والشكّ ليسا من أنواع الاعتقادات.

الخامس عشر: الظنّ: وهو الراجح من الاعتقادين. وقد ذكرنا أنّه من أنواع الاعتقادات. والمعتزلة[٨] جعلوه مغايراً له[٩].

---

١. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بالحياة والحسّ والحركة الإراديّتين، اللهمّ إلّا أن يقيّد بالذات.

٢. ن: ـ نفس.

٣. أ، م: فالجازم.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد الثبوت في الواقع فهو المطابق فيكون تكراراً من غير فائدة. وإن أراد الثبوت في الذهن فكلّ التصوّرات ثابتة في الذهن، فمقابله ليس بمتصوّر حتّى يجعل قسماً من الاعتقاد. وجوابه أنّ هذا الكلام مغالطة فيه.

٥. في حاشية م: قلت: الوهم الحكم بالثبوت أو النفي حكماً مرجوحاً، ففيه الحكم بالثبوت أو النفي. وبهذا فسّر الاعتماد، فكيف لا يكون داخلاً تحته؟

٦. في حاشية م: خلافاً لأبي الهذيل فيهما ولبعض المتكلّمين في الظنّ؛ لأنّ أبا الهذيل أخرج العلم والظنّ من الاعتقاد، وبعض المتكلّمين يخرج الظنّ من الاعتقاد، وبعضهم أدخل الوهم والشكّ؛ فالحاصل أنّ المتكلّمين أدخلوا في الاعتقاد ما ليس منه، وأخرج الأوائل من الاعتقاد ما هو منه.

٧. أ: الاعتقادات.

٨. ذيل المحصّل ١٤٤؛ تلخيص المحصّل ١٥٥.

٩. في حاشية م: أي هو جنس غير الاعتقاد، وهذا هو الذي يصرّح قاضي القضاة. واستدلّوا على ذلك بأنّه لو كان من قبيل الاعتقاد لوجب قبح الظنون أجمع. والتالي باطل؛ فإنّ فيها ما هو حسن بل واجب، فالمقدّم مثله. وبيان الشرطيّة: أنّ الاعتقاد لا يخلو إمّا أن يطابق معتقد المعتقد أو لا. والثاني يلزم منه الجهل وهو قبيح؛ لأنّ عند العلم بأنّ

←

وفرق[١] بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد؛ فإنّ الأوّل قد يكون علماً وظنّاً وجهلاً، والثاني هو الظنّ.

السادس عشر: النظر: وقد مضى، وهو غير باقٍ.

السابع عشر: الإرادة، وهي الميل العقليّ[٢].

الثامن عشر: الكراهة، وهي الإباء العقليّ، وهما متضادّان. وليس في كلّ[٣] منهما تضادّ بل مختلف ومتماثل، وهما غير باقيين[٤].

التاسع عشر: الشهوة، وهي[٥] الميل الطبيعيّ[٦].

العشرون: النفار، وهو النفور الطبيعيّ[٧]، وهما متضادّان. وليس في كلّ واحد[٨] منهما تضادّ.

الحادي والعشرون: الألم، وهو عبارة عن إدراك المنافي[٩] عند قوم،

← هذا الاعتقاد جهلٌ لعلم قبحه وإن لم يعلم شيئاً سواه، فالمؤثّر في القبح هو الجهل كما في ساير المقبّحات، والأوّل يلزم منه تجويز خلافه. وإن كان مطابقاً فيجب قبحه أيضاً؛ لأنّه لا فرق بين القطع على وجه القبح وبين تجويز ثبوت القبح، فإذن لا خلاص إلّا أن يكون الظنّ نوعاً آخر مغايراً للاعتقاد. وهذه الحجّة عندي ضعيفة؛ فإنّ الجهل ليس هو مطلق الاعتقاد الذي لا يكون مطابقاً بل الاعتقاد الجازم. (المناهج). ينظر: **مناهج اليقين** ١٥٨.

١. م: والفرق.

٢. في حاشية م، ي: قلت: يخرج عنه إرادة الحيوان الغير الناطق؛ لأنّه لا عقل له وإلّا لكان مكلّفاً، فإنّ مناط التكليف عندهم هو العقل.

٣. م: + واحد.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إرادة الله تعالى باقية أزلاً وأبداً، وإلّا لكان مورداً للحوادث، والمتجدّد إنّما هو إضافتها إلى المرادات، وكذلك الكراهة. (وزاد في م:) قلت: إرادة الله تعالى غير إرادتنا، وهو إنّما عرّف إرادتنا بدليل قوله: الميل العقليّ.

٥. م: وهو.

٦. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بحركة الإنسان إلى أسفل (في م: السفل) إذا أُلقي من شاهق. (وزاد في م): الجواب أنّ الشهوة من المتصوّرات بالبديهة، وما ذكروه من تعريفها فهو تعريف بحسب اللفظ.

٧. في حاشية م: قلت: فيه دور. قلت: عرّف النفار الاصطلاحيّ بالنفور اللغويّ، فلا دور مع أنّه تعريف لفظيّ.

٨. ن: ـ واحد.

٩. في حاشية م، ي: قلت: الإدراك المنافي لا من جهة منافاته كإدراكه الضرب من جهة كونه موجوداً أو محدثاً مثلاً

و يحدث من تفرّق الاتّصال و اللّذة إدراك الملائم. فهذه الأنواع تفتقر إلى الحياة.

الثاني و العشرون: الفناء، و هو غير متحيّز و لا حالّ في المتحيّز، و في وجوده و تجرّده خلاف، و هو غير باقٍ اتّفاقاً.

الثالث و العشرون: البقاء، و هو زائد على استمرار الوجود عند قوم. فهذا هو الكلام المختصر في هذه الأعراض، و الاستقصاء ذكرناه في كتاب مناهج اليقين[١].

الحركة و تعريفها عند المتكلّمين

قال: و الحركة هي حصول الجسم في حيّز بعد أن كان في[٢] آخر.

أقول: هذا تعريف الحركة عند المتكلّمين؛ فإنّ الجسم حال حصوله في المكان الأوّل غير متحرّك[٣] و ليس بين الأوّل و الثاني مكان، فإذن الحركة هي الحصول الأوّل في المكان الثاني[٤]. و ربّما شكّكوا هاهنا بأنّ الحركة ليست هي الحصول الأوّل؛ فإنّه لم يتحرّك و لا الحصول في المكان الثاني فإنّه حالة انتهاء الحركة، و لا مكان بين الأوّل و الثاني. و أيضاً: فإنّها لو كانت موجودة فإمّا أن

← لا من جهة تفريقه (م: تفرّقه) للاتّصال لا يكون ألماً فيجب أن يقيّد بالجهة، و كذلك الكلام في حدّ اللذّة.

١. يراجع: مناهج اليقين، المنهج الثاني في تقسيم الموجودات ١٩ ـ ١٤٧.

٢. أ: + حيّز.

٣. في حاشية م، ي: قلت: ينتقض بحركة الكرات على مراكزها؛ فإنّها في المكان الأوّل و هي متحرّكة. لا يقال: لا نسلّم حركة الكرة في الفرض المذكور بل المتحرّك أجزاؤها و التعريف صادق عليها فلا ينتقض؛ لأنّا نقول جملة الكرة من حيث جملتها يحدث لها تغيّر لم يكن حاصلاً عند فرضها ساكنة، و ذلك التغيير في الوضع و تغيّر الأجزاء في الأين، و كذلك يخرج عن التعريف الحركة في الكيف.

٤. في حاشية م: بالنسبة إلى المكان الثاني، و إلّا فإنّها حاصلة في المكان الأوّل، فلو لم يقيّد المكان الثاني لكان حصولاً ثانياً له.

تكون منقسمة[١] أو غير منقسمة، والأوّل يلزم منه[٢] أن لا تكون الحركة موجودة؛ لأنّ الماضي والمستقبل معدومان، فالحاضر لو كان منقسماً لزم أن لا يكون الحاضر حاضراً. و[٣] الثاني يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزّأ.

والجواب عن الأوّل: أنّ الحركة عندنا[٤] عبارة عن الحصول في الحيّز الثاني[٥]. وقوله: إنّ ذلك هو حالة انتهاء الحركة. قلنا: هذا مبنيّ على نفي الجزء الذي لا يتجزّى[٦]، وأنّ بين الحصول في المكان الأوّل والثاني مسافة يقطعها الجسم. أمّا على تقدير ثبوت الجزء فيندفع هذا المحذور، وبهذا نجيب عن الثاني. على أنّ هذين الوجهين تشكيك في الضروريّات فلا يسمع.

الحركة و تعريفها عند الحكماء

قال: وقيل: كمال أوّل لما بالقوة من حيث هو بالقوّة.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد بالقسمة الفعليّة اخترنا أنّها غير منقسمة بالفعل. قوله: يلزم الجزء، قلنا: إنّما يلزم أن لو لم ينقسم لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً، والمقدّر بعينه هو القسمة فعلاً. ولا يلزم ذلك نفي الوهميّة، فلا يلزم الجزء. وإن أردت الوهميّة اخترنا أنّها منقسمة. قوله: فلا يكون الحاضر في الخارج خارجاً. قلنا: جاز انقسامها وهماً وعدم انقسامها فعلاً، وكون (م: يكون) الحاضر القدر الذي لا ينقسم فعلاً وإن انقسم وهماً. (وزاد في م:) الجواب: هذا الاعتراض ذكره الكاتبيّ في «حكمة العين» وأجاب عنه المصنّف قدّس الله روحه في شرحها بأنّ الحركة لا يمكن اجتماع جزءين منها في الحال بل لا وجود لها في الحال البتّة، وإنّما يوجب مطابقة للزمان. ولو فرض وجودهما في الحال وإن كان محالاً على ما يقوله الأوائل لم يكن قابلاً للقسمة البتّة لا بالوهم ولا بالفعل.

٢. من ي.

٣. في حاشية م: بل يكون بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً، هذا خلف.

٤. م: + هي.

٥. في حاشية م، ي: قلت: هذا المقام لا يكفي فيه العناية، فإنّ الكلام في هذه الهيئة الموجودة في الخارج، فلم قلت: إنّ حقيقتها في حدّ نفسها هذا الذي ذكرته أو لازم محمول مساوٍ لها؟

٦. م: يتجزّى.

أقول: هذا تعريف ثانٍ للحركة، و هو تعريف الحكماء.

و أعلم أنّ كلّ صفة غير ثابتة للذات مع إمكان ثبوتها لها فإنّ تلك الذات يقال إنّها بالقوة متّصفة بتلك الصفة، و حصول تلك الصفة كمال للذات.

إذا عرفت هذا فنقول: الجسم إذا كان حاصلاً في المكان الأوّل فإنّ حصوله في المكان الثاني ممكن غير ثابت له[١]، فهو كمال له، و هو بالقوّة في ذلك المكان. و حصوله في المكان الثاني لا يمكن إلّا بحركته و قطعه المسافة. و تلك الحركة حينئذ معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم أيضاً، لكنّ الحركة أسبق الكمالين؛ فإنّ بها يحصل الكمال الثاني[٢]، فهي كمال أوّل لما بالقوّة[٣]، أي للجسم من حيث هو

---

١. م: ـ له.

٢. في حاشية م، ي: قلت: خروج الصور المتعاقبة من القوّة إلى الفعل و خروج أجزاء الزّمان المتعاقبة من القوّة إلى الفعل يتحقّق فيه ما ذكره كلّه مع أنّ الحركة لا تتحقّق في الصور عندهم، و كذلك الزمان لا حركة له بل الحركة التي مقدارها الزمان إنّما هي حركة في الأوضاع لا في الأزمنة، فالتعريف المأخوذ في هذا الكلام غير صحيح؛ لانتقاضه بما ذكرناه.

لا يقال: الصور آنيّة الوجود، و الزّمانُ كمال للحركة لا للجسم المتحرّك، و التعريف يعتبر فيه كمال تدريجيّ الوجود و ما بالقوّة هو للجسم.

لأنّا نقول: المعرّف للحركة بهذا التعريف هرب إليه من تعريفها بالتدريج إذ كان عنده فاسداً، فلو اعتبر التدريج هنا وقع فيما هرب منه مع أنّ وصول المادّة بالتصوّر (م: من المتصوّر) بالصور (م: بالصورة) المنويّة مثلاً إلى الصُّور الإنسانيّة ليس دفعةً فيكون تدريجيّاً، إذ لا واسطة و الجسم غير مذكور فيكون مجازاً من غير قرينة. و أيضاً الحركة لا يجب أن يكون موضوعها الجسم؛ فإنّ حركة النفس في المعقولات حركة و محلّها مجرّد.

٣. في حاشية م: أي من جهة المعنى الذي هو له بالقوّة و هي كون الشيء ذا أين أو وضع أو كمّ أو كيف؛ لأنّ الحركة ليست لا للجسم من حيث إنّه جسمٌ أو حيوانٌ بل إنّما هي كماله من الجهة التي باعتبارها كان بالقوّة. قال أفضل المحقّقين نصير الحقّ، قال قدّس الله روحه: كلّ ما يكون في شيء بالقوّة لم يخرج فيه إلى الفعل؛ فإن كان خروجه إلى الفعل أليق بذلك الشيء من لا خروجه و أصلح له، فهو في تلك الجهة كمال له. ثمّ الكمال ينقسم إلى أوّل و ثانٍ و ذلك باعتبارين أوّلها: أن يكون الشيء الذي يخرج من القوّة إلى الفعل لا يكون من شأنه أن يخرج بتمامه دفعة. و يسمّى ما يخرج فيه إلى الفعل قبل خروجه بتمامه كمالاً أوّلاً، و كماله الذي يتوخّاه و يقصده بعد تقدير خروجه إلى ←

بالقوّة. وإنّما ذكرنا هذا القيد؛ لأنّ سائر الصفات كمال لما بالقوّة في تلك الصفات إلّا أنّ الحركة لمّا كانت كمالاً لما بالقوّة متحرّك لا مطلقاً، بل من حيث هو بالقوّة حاصل في المكان الثاني وجب ذكر هذا القيد، ليخرج عن هذا التعريف سائر الكمالات التي لا تودّي إلى كمالات أخر.

تعريفات أخرى للحركة عند الحكماء

قال: هذا أجود تعريف الحكماء، والبواقي دوريّة.

أقول: للحكماء تعريفات أُخر للحركة لزمهم الدور فيها، فكان هذا التعريف أجود من تلك؛ فإنّ بعضهم عرّف الحركة بأنّها الحصول على التدريج[١]، فإذا سُئلوا عن معنى الحصول التدريجيّ، قالوا: إنّه الحصول المطابق لأجزاء الزمان. فإذا قيل لهم: الزمان ما هو؟ قالوا: إنّه مقدار الحركة، فقد انتهى التعريف إلى الحركة، وهو دور. وكذلك قولهم: الحركة هي الحصول يسيراً يسيراً. وكذلك قولهم: الحركة هي الحصول لا دفعة[٢]. فإذا سُئلوا عن معنى الدفعة، قالوا: إنّها الحصول في الآن. فإذا

← الفعل كمالاً ثانياً، وبهذا الاعتبار تُعرّف الحركة بأنّها كمال أوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة. وثانيهما: أن يكون الشيء الذي يخرج إلى الفعل يكون من شأنه أن يخرج بتمامه دفعة وإن كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعاً من غير ما كان من قبل الحصول يُسمّىٰ كمالاً أوّلاً، وما يصدر منه بعد تنوّعه من حيث هو ذلك النوع كمالاً ثانياً. وبهذا الاعتبار تعرّف النفس بأنّها كمال أوّل لجسمٍ طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة. والصور التي تحصل للمركّبات وتجعلها أنواعاً ـ ويمكن أن يزول عنها لا إلى بدل لصور المعادن والنباتات والحيوانات ممّا لصور العناصر ـ يسمّى صوراً كماليّة. وفيه نظر؛ لأنّ بعض الحركات ممّا ليس خروجه من القوّة إلى الفعل أليق؛ لأنّها لا تلائم المتحرّك. والحقّ أنّ المراد بالكمال هاهنا ما هو ممكن الحصول لشيء لا غير.

١. أ: التدرّج.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لهم أن يقولوا: معرفة الحصول على التدريج واليسير (في م: والتيسير) وما في معنى ذلك كالحصول لا دفعةً بيّن لكلّ عاقل حتّى من لم يمارس العلوم من العوامّ والصبيان، يستعملون ذلك في محاوراتهم، ←

سئلوا عن الآن ما هو؟ قالوا: إنّه طرف الزمان والزمان مقدار الحركة فدار. وكذلك قولهم: الحركة هي التوسّط بين المبدأ والمنتهى بحيث أيّ آنٍ فرضته يكون الجسم حاصلاً في حدّ لا يكون قبله ولا بعده حاصلاً فيه. وهذا مع اشتماله على الآن المعرّف بالزمان المعرّف بالحركة يشتمل أيضاً على القبل والبعد الذي لا يعرف إلّا بالزمان المعرّف بالحركة.

السكون و معناه عند المتكلّمين

قال: والسكون حصوله في حيّز أكثر من زمان واحد[1] أو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك.

أقول[2]: التعريف الأوّل للمتكلّمين والثاني للحكماء؛ فإنّ السكون عندهم عدم الحركة لا مطلقاً؛ فإنّ العرض لا يقال له ساكن، والأمور المجرّدة لا يقال إنّها ساكنة، والجسم في الآن[3] الواحد لا يقال له ساكن، لما[4] لم يكن من شأنه أن

← وذلك دليل على معرفتهم بها بطريق البداهة فلا دور. (وزاد في م:) قلنا: الدور إنّما لزمهم من جوابهم عن الحصول التدريجيّ بأنّه الحصول المطابق للزمان لحينئذ، وما ادّعوا في ذلك البداهة فهذا صلح من غير تراضي الخصمين.

١. م: ـ واحد. وفي حاشية م، ي: قلت: لو انتقل الجسم من مكانه الأوّل إلى مكانٍ ثانٍ ثمّ عاد إلى مكانه الأوّل ثمّ عاد إلى مكانه (في م: إلى المكان) الثاني فقد حصل في كلّ واحد من الحيّزين المذكورين أكثر من زمان واحد، وليس ذلك بسكون. والكرة المتحرّكة على نفسها حاصلة في حيّزها أكثر من زمان واحد وليست بساكنة.

٢. أ: بياض.

٣. في حاشية م، ي: قلت: قوله: في (م: ـ في) الآن إمّا أن يعتبر عارضاً أو جزء، فإن كان الأوّل فلا نسلّم أنّ الجسم حينئذ لا يقبل الحركة، فإنّ الجسم بذاته يقتضي هذه القابليّة، وما بالذات لا يزول بما بالعرض. وإن أريد الثاني فالمركّب من الجسم وعارضه أمر اعتباريّ، والمأخوذ في التعريف هو الموجود الخارجيّ وإن سلّم وجوده، فالمركّب من الجسم والعرض عرضيّ فيدخل في العرض، فذكره تكرار.

٤. ن: ما.

يتحرّك، فهذا القيد الأخير لابدّ منه في تعريف السكون.

الزمان

قال: و الزمان مقدار الحركة من حيث التقدّم و التأخّر في المسافة لا في الزمان، و إلّا دار.

أقول: الزمان قد يعرض فيه تقدّم و تأخّر لأجزائه بعضها[١] على بعض تقدّماً طبيعيّاً لا يمكن أن يجامع المتقدّم منه المتأخّر. و المسافة أيضاً تشتمل[٢] على أجزاء يتقدّم بعضها على بعض تقدّماً وضعيّاً. و لمّا كانت الحركة مطابقة لهما تزيد بزيادتهما و تنقص بنقصانهما و تنقسم بانقسامهما[٣]، عرض لها هذا النوع من التقدّم[٤]، و حصل لها بسبب هذه التقدّمات أن كانت معدودة و مقدّرة[٥]؛ فالزمان مقدار الحركة و عددها من حيث التقدّم و التأخّر العارضان[٦] لها[٧] بسبب تقدّم بعض أجزاء المسافة على بعض، لا بسبب التقدّم و التأخّر اللاحقين لها[٨] بسبب الزمان، و إلّا لزم الدور.

الزمان عند الحكماء

قال: و هو موجود عند الحكماء؛ لأنّ المتحرّك السريع يقطع نصف ما يتحرّك بسرعته في نصف زمانه، فإمكانه[٩] منقسم إمّا كمّ أو ذو كمّ.

---

١. في ي: لأجزائها.
٢. أ: مشتمل.
٣. م: بأقسامهما.
٤. أ: التقديم.
٥. أ: مقدّرة.
٦. م: العارضين.
٧. في حاشية ي: قلت: قال الشيخ في الإشارات و خواجه نصير الدين في شرحها: الزمان كمّيّة الحركة لا (م: ـ لا) من جهة المسافة بل من جهة التقدّم و التأخّر اللذين لا يجتمعان. أقول (م: ـ أقول) و لو كان الأوّل لزم أن يكون الزمان هو المسافة، و ليس كذلك.
٨. م: لهما.
٩. م: و إمكانه.

أقول: الحكماء ذهبوا إلى أنّ الزمان أمر[١] موجود ممتدّ من الأزل إلى الأبد، واستدلّوا على وجوده بأنّا إذا فرضنا متحرّكاً يقطع بسرعة ما مسافة ما، وفرضنا معه متحرّكاً آخر بتلك السرعة وابتدَيا[٢] معاً وانتهيا[٣] معاً فإنّهما يقطعان مسافة[٤] واحدة. ولو ابتدأ أحدهما دون الثاني[٥] وانتهيَا معا وجد الثاني[٦] قد قطع أقلّ من الأوّل[٧]. ولو ابتدأ معه بطيء وانتهيا معاً وجد البطيء قد قطع أقلّ ويقطع بتلك

---

١. أ: ـ أمر. ٢. م: وابتداء.

٣. م: وانتهاء.

٤. في حاشية م: فبين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها إمكان يتّسع بقطع تلك المسافة بذلك الحدّ من السرعة؛ لأنّ كلّ حركة يفرض في مسافة على قدرٍ من السرعة، فإنّه يحصل بين ابتدائها وبين انتهائها ذلك الإمكان.

٥. في حاشية م: الفرض الأوّل لأجل قبول المساواة، والثاني للاقبولها، والثالث لقبول القسمة.

٦. م: البطيء.

٧. في حاشية م، ي: قلت: الأوّل وهو فرض متحرّك يقطع المسافة بحدٍّ من السرعة، والأخير (في م: والآخر) وهو أنّه يقطع المسافة بتلك السرعة في نصف ذلك الزمان (م: المكان) نصف المسافة تكفي في إثبات ما جعله نتيجة وهو أنّ الإمكان قابل للقسمة وباقي الكلام ضائع لا مدخل له فيه (في م: فيها). (وزاد في م:) الجواب، فائدة الفرض الأوّل أنّه يحصل بين ابتداء هذا السريع وبين انتهائه إمكانٌ يتّسع لقطع تلك المسافة بذلك الحدّ من السرعة، ولا يمتدّ بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة إذا كانت في أقلّ من تلك المسافة، فلهذا الإمكان الممتدّ في نفسه خصوصيّته باعتبارها يقبل بعض الحركات ولا يقبل البعض فهو أمر موجود. وفائدة الفرض الثاني من وجهين؛ الأوّل: أنّ السريع الثاني يشارك السريع الأوّل في كونه سريعاً ويخالفه في مقدار هيئة الإمكان، فوجب أن يكون هذا الإمكان مغايراً لنفس كونه حركة ولوصف كونها سريعة. الثاني: أنّ الامكان الذي يتّسع للسريع الصغير جزء من الإمكان الذي يتّسع للسريع الكبير، وذلك يدلّ على أنّ هذا الإمكان قابل للمساواة والمقاربة والتطبيق والتجزية. وفائدة الفرض الثالث بيان أنّ هذا الإمكان أمر مغاير لمقدار المسافة، وذلك لأنّ الحركة البطئية والسريعة إن تشاركتا في هذا الإمكان يجب أن يساويا في مقدار المسافة، وإن تَشارَكتا في مقدار المسافة وجب أن يتفاوتا في هذا الإمكان، وذلك من أظهر الدلائل على أنّ هذا الإمكان أمر مغاير لمقدار المسافة. فالحاصل أنّ فائدة الفرض الأوّل أن يحصل إمكان يقع لقطع المسافة بذلك الحدّ من السرعة. وفائدة الفرض الثاني أنّ هذا الإمكان مغاير لنفس الحركة ولوصف كونها سريعة وأنّه قابل للمساواة واللّامساواة. وفائدة الفرض الثالث: أنّ هذا الإمكان مغايرٌ لمقدار المسافة، فعلى هذا لا يكون شيء من الكلام ضائعاً؛ لأنّه إنّما يكون ضائعاً لو لم يكن له فائدة أصلاً، أمّا إذا كان فلا.

السرعة في نصف الزمان نصف المسافة، فإذن بين ابتداء المتحرّك المذكور وانتهائه إمكان قطع تلك المسافة بسرعة معيّنة، وإمكان آخر أقلّ من ذلك الإمكان، فيكون الإمكان قابلاً للقسمة، فهو موجود. وكلّ قابل للقسمة فهو إمّا كمّ أو ذو كمّ، فذلك الإمكان إمّا أن يكون كمّاً أو يكون[١] ذا كم.

الزمان مقدار للحركة

قال: فإن كان مقدار المادّة زادت بزيادته، هذا خلف. وكذا لهيئة قارّة أو لجسم[٢] فهو لغير قارّة[٣].

أقول: لما بيّن أنّ الزمان مقدار لقبول[٤] القسمة شرع في بيان أنّه مقدار للحركة[٥]، وذلك لأنّ الزمان إمّا أن يكون مقداراً، للمادّة، أو للهيئة القارّة، أو للجسم، أو للهيئة الغير القارّة[٦]. والكلّ باطل، إلّا الأخير. وبيان بطلان الأوّل: أنّ المقدار كلما ازداد ازداد محلّه فيه، فلو كان الزمان مقداراً للمادّة لوجب أن يكون كلّما كان أطول كانت المادّة أكبر، وكلّما ازدادت المادّة حركة ازدادت عظماً، هذا خلف. وبهذا[٧] البيان تبيّن[٨] أنّه لا يجوز أن يكون مقداراً للهيئة[٩] القارّة ولا للجسم،

---

١. م: ـ أو يكون.

٢. م: أو الجسم.

٣. أ: قارّ.

٤. أ، م: لقبوله.

٥. أ، ن: الحركة.

٦. في حاشية م، ي: قلت: الحصر ممنوع؛ لجواز أن يكون مقداراً للوجود والوجود ليس بجسم ولا هيئة فيه. سلّمناه، لكن لِمَ قلت: إنّه ليس مقداراً لهيئة قارّة؟ (وزاد في م:) الجواب أن نقول: قوله الوجود ليس نفسه ممنوع؛ لأنّه عارض للعرض. (وزاد في ي بعد كلمة «قارة»:) قوله: وإلّا لزم زيادتها بزيادته. قلتُ: وأيّ دليل قام على أنّه ليس هناك هيئة تزداد شدّة أو عدّة بحسب تزايد الزمان؟ لابدّ لذلك من دليل.

٧. م: وهذا.

٨. م: بيّن.

٩. م: لهيئة.

فوجب أن يكون مقدار الهيئة غير قارّة.

الحركة الدوريّة

قال: وهو الحركة الدوريّة؛ لأنّ بين المستقيمتين سكوناً؛ لوجود علّة الوصول عنده في آنٍ، والمفارقة في آخر؛ لاستحالة اجتماع مثلَين معاً وبينهما سكون؛ لاستحالة تتالي الآنات.

أقول: لمّا بيّن أنّ الزمان مقدار لغير القارّة فسّره هاهنا بأنّ ذلك الغير هو الحركة الدوريّة. واستدلّ على ذلك بدليل يبتني[١] على ثلاث مقدّمات.

إحداها[٢]: أنّ الزمان ليس له ابتداء ولاانتهاء. وهذا قد ذكره فيما مضى من شُبَه الفلاسفة، وأجاب عنه بما مرّ.

الثانية: أنّ الأبعاد متناهية. وهذه سيأتي بيانها.

الثالثة: أنّ[٣] بين كلّ حركتين مستقيمتين ـ سواء كانتا على انعطاف أو على[٤] رجوع ـ سكوناً. وهذه المقدّمة ممّا اختلف فيها الحكيمان؛ فذهب أفلاطن[٥] إلى نفي هذا السكون، وأثبته أرسطاطاليس[٦]. واحتجّ أصحابه على ذلك بأنّ الوصول إلى المنتهى لابدّ وأن يكون في آنٍ، وآنُ المفارقة لا يجوز أن يكون هو بعينه آن الوصول، فلابدّ من آنين، وبينهما زمان سكون.

وهذه الحجّة عظيمة الاختلال قد أبطلها الشيخ في الشفاء[٧] بأنّ المفارقة لا

---

١. ي: مبنيّ. ٢. م: أحدها.
٣. م: ـ أنّ. ٤. ي: ـ على.
٥. **طبيعيّات الشفاء**، المقالة الرابعة من الفنّ الأوّل ١: ٢٩٢ ـ ٢٩٩؛ **الملل والنحل** ٢: ٩٩، ٢٩٢.
٦. نفسه. ٧. نفسه.

تحصل في آن و إنّما تحصل في زمان[١].

فإن قلت: الكلام في أوّل زمان المفارقة[٢].

قلت: أوّل زمان المفارقة ليس فيه مفارقة بل هو آن الوصول، و لااستبعاد في[٣] أن يكون الشيء محكوماً عليه بشيء[٤] في زمان و يكون في ابتداء ذلك الزمان يحكم عليه بنقيض[٥] ذلك الحكم إذا كان ذلك الشيء ممّا[٦] لا يصحّ وجوده في آنٍ[٧].

و أيضاً: هذه الحجة آتية في الحركة المستقيمة في المسافة[٨] المتّصلة المنقسمة[٩] فرضاً.

ثمّ إنّه بعد إبطال هذه الحجّة استنبط حجّة أخرى، و هي المذكورة في هذا الكتاب، و تقريرها أن نقول: كلّ حركة توجد في الجسم فلابدّ لها من علّة غير الجسم، فإنّ الجسم لو تحرّك لذاته لما تحرّك لذاته لوجوب دوام كلّ جزء من أجزاء الحركة[١٠]، و لأنّه لو تحرّك لذاته لما عدمت الحركة عنه[١١]، و لأنّه كان يلزم

---

١. في حاشية م، ي: قلت: الوصول عبارة عن ملاقاة حدٍّ من حدود الجسم المتحرّك لنهاية المسافة، فلو كان تدريجيّاً لا نقسم الحدّ، هذا خلفٌ، فانتفاء هذه الملاقاة لو كان تدريجيّاً لا نقسم الحدّ و إذا لم يكن تدريجيّاً يكون آنيّاً فالمفارقة آنيّة مستمرة في الزمان المحدود بذلك الآن.

٢. في حاشية م: الحاصل أنّا نسلّم أنّ المفارقة تكون في زمان، و لكنّ الكلام في أوّل آن المفارقة.

٣. م: ـ في.

٤. م: ـ بشيء.

٥. ن: ـ بنقيض.

٦. في حاشية م: فيجوز أن يقع في الآن ما لا يقع في الزمان.

٧. في حاشية م: كالمتحرّك؛ فإنّه في أوّل زمان الحركة يكون ساكناً كالأبيض إذا انتقل من السواد إلى البياض، فإنّه في أوّل زمان انتقال يكون أسود.

٨. في حاشية م: بأن نقول: إذا وصل المتحرّك إلى جزء من المسافة و فارقه ـ و آن الوصول غير آن المفارقة ـ فلابدّ بينهما من زمان سكون و إلّا لزم تتالي الآنات، و المسافة لها أجزاء غير متناهية فتكون السكنات غير متناهية.

٩. في حاشية م، ي: قلت: ليس هناك نهاية بالفعل حتّى يكون وصولاً بالفعل و مفارقة لذلك، فلا يقوم النقض.

١٠. في حاشية م: لأنّ دوام الكلّ بدوام الجزء.

تحرّك جميع الأجسام، و لأنّه إن لم يطلب مكاناً طبيعيّاً لم يتحرّك، و إن طلب سكن عند الوصول إليه. فإذَن كلّ جسم متحرّك فإنّما يتحرّك بقوّة سارية في الجسم، و تلك القوّة تسمّى ميلاً.

إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ علّة الوصول ممّا[12] يصحّ وجودها في آن بخلاف الحركة؛ و ذلك لأنّها علّة للوصول[13] الذي يوجد في آنٍ، و وجود المعلول يستلزم وجود علّته، فعلّة الوصول موجودة في[14] آن الوصول. و علّة المفارقة لا يصحّ أن تكون هي بعينها علّة الوصول و إلّا لكان الضدّان يصدران عن شيء واحد[15]، و ذلك يستلزم اجتماعهما، هذا خلف. و تلك العلّة[16] ممّا[17] توجد في آنٍ أيضاً لما مرّ، و لا يجوز اجتماعهما في آنٍ واحد، و إلّا لكان[18] الجسم واصلاً مفارقاً في آنٍ واحد؛ لوجود علّتيهما، هذا خلف. فإذن الآنان متغايران و لا يجوز تتاليهما، و إلّا لزم وجود الجزء الذي لا يتجزّأ، و هو باطل لما يأتي. فإذَن بين الآن الذي وجد فيه علّة الوصول و بين الآن الذي وجد فيه علّة المفارقة زمان ليس فيه علّة، فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكناً، و هو المطلوب. فإذن الحركات المستقيمة كلّها منقطعة؛ لأنّها إن رجعت انتهت بهذا البرهان، و ان استمرّت في سمت واحد لزم تناهيها؛ لتناهي البعد الذي تتحرّك فيه، فلو كان الزمان مقداراً للحركة المستقيمة لزم أن ينقطع. و أفلاطن[19] استدلّ بأنّه لو وجب هذا السكون لوجب

---

١١. في حاشية م: فإذا دامت حركة الجزء الأوّل استحال وجود حركة الجزء الثاني؛ لتوقّفها على عدم حركة الجزء الأوّل.

١٢. أ: إنّما.

١٣. ن: الوصول. و في م: للوصل.

١٤. م، ن: ـ في.

١٥. م: ـ واحد.

١٦. في حاشية م: أي علّة المفارقة.

١٧. أ: إنّما.

١٨. أ: كان.

١٩. **طبيعيّات الشفاء**، المقالة الرابعة من الفنّ الأوّل ١: ٢٩٢ ـ ٢٩٩؛ **الملل و النحل** ٢: ٩٩، ٢٩٢.

وقوف الحبل الهابط عند انتهاء حركة الحصاة الصاعدة[١].

و اعلم أنّ هذه الحجج ضعيفة، و قد بيّنّا فسادها في كتاب الأسرار، فليطالع من هناك[٢].

الآن و تتالي الآنات

قال: و عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده.

أقول: هذا جواب عن سؤال[٣] يورد على قولهم: الآنات لا تتتالى[٤].

و تقريره أن نقول: الآن الموجود إمّا أن يكون عدمه على التدريج، أو دفعة.

---

١. ن: الصاعد.

٢. **الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة** ٢٧٤ ـ ٢٨١. في حاشية م، ي: قلت: حاصل ما ذكره في الأسرار أنّه لا ميل؛ لأنّ الثابت لا يقتضي التدريجيّ، فإن كان تدريجيّاً فلا تقتضيه الطبيعة الثابتة، و إن كان غير تدريجيّ فلا يقتضي الحركة، و كلاهما محال عندهم. و أيضاً: لم لا يجوز أن يكون الميل مُعِدّاً للوصول و المعدّ لا يكون ثابتاً مع المستعدّ له. و أيضاً: الميل الطبيعيّ موجود في الجسم لكنّه مقهور و يتزايد بضعف القسريّ. ثمّ عند انعدام القسريّ يترتب على الطبيعيّ مقتضاه، فلا يلزم آنان بينهما زمان سكون. و يمكن أن يُقال عليه إنّ الطبيعة تحدث المدافعة لا خلاء المكان المجاور عن المفارق، ثمّ يحدث الانتقال إلى ذلك المجاور. ثمّ طلبها للمكان الطبيعيّ مع وصولها إلى مفارق آخر يوجب إحداثها مدافعةً أخرى لا خلاء المكان الثالث، ثمّ حرّكه إليه. و يستمرّ إحداث الميول و الحركات منها على الاتّصال إلى أن يصل إلى المكان الطبيعيّ. و مثل ذلك يتصوّر في الميل القسريّ، فالطبيعة بشروطٍ متواصلةٍ تحدث ميولاً متواصلة فلا يمكنها إحداث الحركة بدون مدافعة، فافترقا. و على الثاني أنّه إن كان الميل شرطاً أخيراً فظاهر، و إن كان مُعدّاً أخيراً فالفاعل القريب من حيث هو كذلك حادث مع المسبّب لحصول تمامه و قربه بالمعدّ القريب و بوضع الفاعل القريب في مكان الميل في الدليل، و يتمّ الكلام. و على الثالث أنّ التزايد و الضعف عبارة عن توارد أنواع من ذلك الشيء المتزايد و الضعيف لا شيئاً واحداً مستمرّاً، فيتمّ الكلام إذن. بل السؤال المشكل على هذا الدليل أنّه (م: + لم) لا يجوز أن يكون علّة المفارقة هو عدم علّة الوصول؛ لأنّ علّة العدم عدم العلّة لا ميل آخر تقع في آنٍ آخر، بل ذلك العدم و هو يقع في جميع الزمان الذي طرفه آن الوصول من غير أن يقع في طرفه كالتوسّط بين المبدأ و المنتهى؛ فإنّه واقع في جميع آنات زمان الحركة دون مبدئه.

٣. أ: + مقدّر.

٤. أ، ي: لا تتالى.

و الأوّل باطل؛ لأنّ العدم على التدريج إنّما يكون للموجود المنقسم الذي يعدم بعض أجزائه في بعض أجزاء الزمان، و البعض الآخر في البعض الآخر منه، و الآن ليس بمنقسم فلا يكون عدمه حاصلاً على التدريج، فيكون دفعة في آن، فيجب أن يكون هناك آن عقيب الآن الأوّل يعدم فيه الآن الأوّل[1]، فيلزم تتالي الآنات.

و تقرير الجواب أن نقول: الحصر ممنوع؛ فإنّ الوجود و العدم إمّا أن يحصل كلّ واحد منهما على التدريج، أو لا على التدريج. و ما ليس على التدريج أعمّ من أن تحصل دفعة أو يحصل في جميع الزمان، لا بمعنى أن يكون ذا أجزاء مطابقة[2] لأجزاء الزمان؛ فإنّ من الأشياء ما يحصل دفعة، كالأشياء التي توجد في آنٍ، و لا يفتقر وجودها إلى وجود الزمان. و منها ما يحصل في زمان، على معنى أن تكون أجزاؤه مطابقة لأجزاء الزمان، فتحصل يسيراً يسيراً و يستحيل حصوله في آنٍ، كالحركة. و منها ما يحصل في زمان و في آن كالتوسّط بين المبدأ و المنتهى، فلو قال القائل: ليس الكلام في استمرار عدم الآن بل في ابتداء عدمه، قلنا: ابتداء عدمه هو آن وجوده، و لا استبعاد في ذلك على ما سلف.

بعض أحكام الحركة من التضادّ و التغاير و أنواعها

قال: و تضادّ الحركة لتضادّ المقصد.

أقول: لمّا فرغ من بيان تعريف الحركة و الزمان و بيان وجودهما، شرع في ذكر بعض أحكام الحركة من التضادّ و الوحدة و التغاير. و قبل ذلك نقول: الشيئان إمّا أن يكونا متماثلين أو مختلفين، فالمتماثلان هما اللذان يسدّ كلّ واحد منهما[3]

---

١. أ، ن: ـ الأوّل.

٢. في حاشية م: بل بمعنى أن تكون جميع أجزائه موجودة في كلّ جزء لذلك في أجزاء الزمان.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد أنّه يسدّ مسدّه في جميع أحواله فليس في الوجود مثلان، إذ لابدّ من مفارقة بين كلّ

مسدّ صاحبه، والمختلفان إمّا أن يكونا ضدّين أو غير ضدّين؛ فالضدّان هما اللذان يستحيل اجتماعهما ويكون بينهما[١] غاية التباعد، فيكونان وجوديّين[٢]. ومنهم من لا يشترط غاية التباعد في الضدّيّة[٣]. وينبغي أن تعلم أنّ الحركة تستدعي أموراً ستّة لا توجد بدونها.

الأوّل: المتحرّك، ووجه احتياجها إليه من حيث عرضيّتها ووجوب احتياج العرض إلى الموضوع.

الثاني: المحرّك، وإنّما احتاجت إليه لأنّها محدثة. وقد بيّنّا[٤] أنّه لا يجوز أن يستند إلى ذات المتحرّك، أعني الجسم، فلابدّ من شيء آخر يوجب الحركة، وهو قد يكون طبيعة[٥]، وقد يكون قوّة قسريّة، وقد يكون إرادة واختياراً.

الثالث: ما فيه الحركة، ونعني به هاهنا ما يتوجّه فيه الجوهر من نوع مقولة إلى نوع آخر[٦] ومن صنف إلى صنف، وهي لا تجوز إلّا في أربع مقولات: الكمّ كالكبير يصغر، والصغير يكبر إمّا بالنموّ والذبول أو بالتخلخل، والتكاثف والكيف كالتحرّك من الحرارة إلى البرودة، والوضع كالتحرّك من القيام إلى القعود والأين كالحركة من فوق إلى أسفل وبالعكس.

← شيئين، إذا لا ثنينيّة بدون الامتياز محال، فلا يسدّ مسدّ الآخر فيما امتاز به. وإن أراد (م: + أنّه) يسدّ مسدّه بوجه فكلّ مفهومين متماثلان. (وزاد في م:) الجواب: المراد أنّه يسدّ مسدّه من بعض الوجوه، وذلك البعض هو الماهيّة.

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا التعريف للضدّين يصدق على النوع السافل والجنس العالي من حيث هما كذلك والمحيط والمركز والحقّ والباطل، وليس شيء من ذلك بضدّين.

٢. في ن: وجودين.

٣. م: الضدّ.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الذي بيّنه هو أنّه لا يجوز أن يكون الجسم مبدأ وجود الحركة، وذلك الدليل بعينه يدلّ على أنّ الطبيعة والقاسر والإرادة لا يكون مبدأ وجوبها. وأمّا مبدأ استيجابها فكما جاز في الثلاثة الأخيرة جاز في الجسم أيضاً.

٥. في م: الطبيعيّة.

٦. في حاشية م، ي: قلت: قد ذكروا أنّ مقولتَي أن يفعل وأن ينفعل تدريجيّا الوجود فلم لا يقع الحركة فيهما؟ وأيّ دليل قام على أنّه لا حركة في البواقي من المقولات؟

الرابع و الخامس: ما منه و ما إليه[١] كالفوق و السفل و الحرارة و البرودة. و هما قد يكونان موجودين بالفعل، و قد يكونان موجودين بالقوّة كما في الفلك، و قد يكون ما منه و ما إليه[٢] واحداً بالذات. و إن كانا متغايرين بنوع من الاعتبار كنقطة نفرضها مبدأ للحركة الفلكيّة فإنّها بعينها نهاية لها. و أيضاً: قد[٣] يكونان ضدّين كطرفَي الحرارة و البرودة و طرفَي الفوق و السفل، و قد يكونان بين المتضادّين، و هو ظاهر.

السادس: الزمان، فإنّ الحركة حادثة[٤]، فلابدّ لها من زمان توجد فيه.

تضادّ الحركات

إذا عرفت هذا فنقول: الحركات منها ما يتضادّ، و منها ما ليس كذلك؛ فتضادّ الحركة ليس لأنّها حركة بل بشيء آخر متعلّق بها من أحد الأمور الستّة. و لا يجوز أن يكون تضادّها لتضادّ[٥] المتحرّك[٦]؛ فإنّ الحارّ و البارد قد يصعدان و يهبطان. و لا تضادّ المحرّك[٧]؛ فإنّ المحرّك الواحد قد يحرّك حركتَي صعود و هبوط.

---

١. ي: و إليه.
٢. ي: و إليه.
٣. أ، م، ن: فقد.
٤. في حاشية م، ي: قلت: كونها حادثة لا يقتضي زماناً توجد فيه؛ فإنّ شيئاً ما لو حدث في آنٍ و انعدم لم يحتج إلى زمانٍ لوجوده، مع أنّه حادث. و الزمان بل العالم حادث و لم يحتج إلى زمان يوجد فيه، بل سبب احتياجها إلى الزمان كونها مشتملة على متقدّمات و متأخّرات لا يوجد المتقدّم منها مع المتأخّر. و هذا التقدّم من خواصّ الزمان، فلابدّ لها من زمان.
٥. ن: لمضادّ.
٦. في حاشية م: فإنّ المحرّكين قد يتضادّان و الحركة واحدة بأنّ الحجر يصعد بالقسر إلى فوق و النار بالطبع، و حركاتهما واحدة بالنوع. و المحرك قد يتجدّد، و الحركتان متضادّتان.
٧. في حاشية م، ي: قلت: هذا البيان يقتضي أنّ تضادّ المتحرّك لا يوجب تضادّ الحركة في جميع صور تضادّ الحركة، و لا يمنع من أن يكون تضادّ المتحرّك يوجب تضادّ الحركة في بعض صور تضادّ الحركة، فلا يحصل الجزم بأنّ سبب الداعي لتضادّ الحركة تضادّ ما منه و ما إليه يجوز أن يكون في بعض الصور معلولاً لتضادّ أحد الستّة الباقية.

و لا للمسافة؛ فإنّها واحدة في حركتي الصعود و الهبوط. و لا للزمان؛ فإنّه غير متضادّ[1] فلا يقتضي التضادّ، فلم يَبقَ[2] إلّا ما منه[3] و ما إليه؛ فالحركة من السواد إلى البياض مضادّة[4] للحركة من البياض إلى السواد؛ لتضادّ المبدأ و المنتهى، و لتضادّ[5] الصعود و الهبوط؛ لتضادهما أيضاً.

لا يقال: مبدأ الحركة المكانيّة نقطة و كذلك منتهاها، و هما غير متضادّين؛

لأنّا نقول: إنّهما غير[6] متضادّين[7] بالذات، و لكنّهما متضادّتان[8] بالاعتبار؛ فإنّ كون إحداهما مبدأ و الأخرى منتهى متضادّ، و هو يوجب التضادّ لهما إيجاب تضادّ العارض للمعروض.

وحدة الحركة و تكثّرها

قال: و وحدتها لوحدة الموضوع و الزمان و المسافة.

أقول: لمّا فرغ من بيان تضادّها و عدمه شرع في بيان كيفيّة (وحدتها و تكثّرها)[9]، فنقول: وحدة الحركة لابدّ فيها من وحدة الموضوع أعني المتحرّك؛ فإنّ الموضوع لو تكثّر لتكثّرت الحركة قطعاً؛ لاستحالة قيام العرض الواحد بالمحلّين. و لابدّ فيها من وحدة الزمان؛ فإنّ المتحرّك إذا تحرّك في هذا اليوم

---

١. في حاشية م، ي: لأنّه ليس بين زمانين غاية الخلاف.

٢. م: + منه.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلّم أنّ ما ليس متضاداً ذاته (في م: بذاته) لا تقتضي تضادّ الحركة؛ فإنّكم اعترفتم بأنّ المبدأ و المنتهىٰ غير متضادّين بالذات بل بالاعتبار، و كذلك اقتضيا تضادّ الحركة، فلِمَ لا يجوز في الزمان أن يعرض له اعتباران متضادّان و لذلك يقتضي تضادّ الحركة؟

٤. م: فإنّها مضادّة.

٥. م: كتضادّ.

٦. ن: ـ غير.

٧. أ، ن: متضادتين.

٨. م: متضادّان.

٩. م: وحدتهما و كثرتهما.

حركة وانقطعت حركته ثمّ تحرّك[١] في الغد حركة أخرى يستحيل أن تكون الحركتان واحدة؛ لاستحالة إعادة المعدوم. ولابدّ فيها من وحدة المسافة، ونعني بها[٢] ما يتحرّك فيه، وهو أعمّ من المسافة بحسب العرف الاصطلاحيّ؛ لأنّا لو فرضنا متحرّكاً واحداً يتحرّك في زمانٍ واحد حركتي أين وكيف[٣] لكانت الحركتان متغايرتين بالضرورة؛ لتغاير ما فيه الحركة. ويلزم من وحدة هذه الأمور الثلاثة[٤] وحدة ما منه وما إليه[٥]. ولا يشترط فيها[٦] وحدة المحرّك[٧]؛ فإنّا لو فرضنا تحرّكاً حرّك جسماً من مبدأ وقبل انتهاء حركته ابتدأ محرّك آخر في تحريكه فإنّ الحركة واحدة والمحرّكان متغايران.

لا يقال: المحرّك الثاني إمّا أن يفعل شيئاً أو لا، والثاني[٨] يلزم منه إبطال النقض. والأوّل إمّا أن يكون فعله هو الحركة التي فعلها الأوّل أو لا. والأوّل يلزم منه إعادة المعدوم، والثاني يقتضي تغاير الحركتين لتغاير المحرّكين.

لأنّا نقول: إنّ فعل الثاني غير فعل الأوّل. ولا يلزم من ذلك تغاير الحركتين؛ لأنّ وحدة الحركة هي اتّصالها[٩]، فالأثران واحد بالاتصال وإن تغايرا بنوع آخر.

---

١. ن: يتحرّك. ٢. أ، ي: به.

٣. في حاشية م: الحركة موجبة للسخوفة، فحينئذ الحركة في الأين يلزمها الحركة في الكيف.

٤. في حاشية م: هي الموضوع والزمان والمسافة.

٥. في حاشية م: دون وحدة كلّ واحد منها؛ لأنّ وحدة المسافة لا تستلزم وحدة ما منه وما إليه؛ لأنّ الجسم يتحرّك في مسافة من فوق إلى تحت، وجسم آخر يتحرّك في تلك المسافة بعينها من تحت إلى فوق. وكذلك وحدة الزمان لا تستلزم وحدة ما منه وما إليه؛ لجواز حركة جسمين في زمان واحد حركتين مختلفتين، ولذلك وحدة الموضوع لا تستلزم اتّحاد ما منه وما إليه. ٦. ن: فيهما.

٧. م، ن: المتحرّك.

٨. في حاشية م: قلت: لأنّه لم يكن متحرّكاً فضلاً أن يكون محرّكاً ثانياً.

٩. في حاشية م، ي: قلت: أحد وجوه قسمة الاتّصالات باختلاف الأعراض، ومنه اختلاف الفاعل.

تضادّ الحركة المستقيمة مع المستديرة

قال: و لا تضادّ المستقيمة المستديرة؛ لإمكان كون المستقيم وتراً لغير متناهٍ، و ضدّ الواحد واحد، و ما وجدت فيه مقنعاً.

أقول: المشهور عند الحكماء أنّ الحركات المستقيمة لا تضادّ الحركات المستديرة. و استدلّوا على ذلك بأنّ الخطّ المستقيم يمكن أن يكون وتراً لقسيّ غير متناهية، نسبتها إليه في التضادّ واحدة؛ فإنّه لا خطّ يُفرض من المستديرات[١] مضادّاً للمستقيم[٢] إلّا و هناك (ما هو أكثر)[٣] تقعيراً منه، فيكون أولى بالضدّيّة للمستقيم[٤]، فيلزم[٥] أن تكون الخطوط المستديرة الغير المتناهية ضدّاً لذلك الخطّ المستقيم، و تكون الحركة على ذلك الخطّ المستدير مضادّة[٦] للحركة[٧] على الخطّ المستقيم. و ذلك يقتضي[٨] أن يكون ضدّ الواحد أكثر من واحد، و هو محال.

و استدلوا على استحالته بأنّ الشيء الواحد لو كان له ضدّان فإمّا أن يكونا على غاية البعد عنه من جهة واحدة، فهما من نوع واحد و ضدّه واحد، (و قد فرضناهما)[٩] ضدّين، هذا خلف. و إمّا أن يكونا[١٠] على غاية البعد عنه من جهتين، فيكون ذلك الشيء قد اشتمل على جهتين أوجَبَتا مضادّة هذين الشيئين، وكلامنا

---

١. في حاشية م، ي: قلت: المستدير الذي هذا المستقيم قطره (م: + و) هو أكثر الكلّ تقعيراً؛ لأنّ الأقرب إلى المركز أشدّ تقعيراً لما بيّنوه، و الأقرب إلى المركز من المستدير المذكور؛ لأنّ الأقرب (م: منه) لا يمرّ بطرفي ذلك المستقيم، فيتعيّن ذلك المستدير للضدّيّة؛ لأنّه في غاية البعد. و الأولى الاستدلال على عدم التضادّ بعدم اتّحاد الموضوع، إذ من شأن الضدّين التوارد على موضوع واحد، و من الممتنع صيرورة المستقيم مستديراً من حيث هما كذلك.

٢. ي: للمنقسم.

٣. م: أكثر ممّا هو.

٤. ي: للمنقسم.

٥. أ: فلزم.

٦. أ: مضادّ.

٧. ن: الحركة.

٨. في حاشية م: لأنّ الخطوط المستديرة كثيرة.

٩. م: و قد فرضا، ن: و قد فرضنا.

١٠. أ، ن: أن يكون.

في الشيء الواحد من الجهة الواحدة[1].

و لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون شيء واحد ضدّاً لشيئين من غير تعدّد الحيثيّات فيه، بل يكون هذا الوجه بعينه ضدّاً للمختلفَين من غير أن يشمل المختلفين صفة واحدة؟

تضادّ السكون بتضادّ ما فيه

قال: و تضادّ السكون بتضادّ ما فيه.

أقول: السكون يتعلّق بالموضوع لعرضيّته، و بما فيه السكون من الأين المخصوص والكيف المخصوص والكمّ المخصوص والوضع المخصوص، وبما به السكون من قوة طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة، و بالزمان وليس له تعلّق بما منه وما إليه[2] وهو ظاهر، فتضادّ السكون لا يجوز أن يكون بالموضوع؛ فإنّ الحارّ والبارد قد يسكنان سكوناً واحداً[3] في الأعلى والأسفل[4]، أو في نوع[5] من الكيف أو الكمّ و لا بالعلّة؛ فإنّ القوّة الطبيعيّة والقسريّة قد يوجبان سكوناً واحداً. والقوّة القسريّة قد توجب سكونَين متضادَّين، وكذلك الاختياريّة. ولا بالزمان؛ فإنّه واحد، فإذن لا يوجب التضادّ في السكون إلّا تضادّ ما فيه، فالسكون في المكان الأعلى ضدّ السكون في المكان الأسفل، والسكون في نوع من الكيف ضدّ

---

۱. في حاشية م، ي: قلت: هذا غير جائز عند الحكماء، بناءً منهم على ما اعتقدوه من أنّ الواحد من حيث إنّه واحد لا يقتضي إلّا واحداً، و مضادّة شيء واحد لشيء غير مضادّة ذلك الواحد لشيء آخر.

۲. في حاشية م: لأنّ ما منه و ما إليه لا يتصوّر إلّا في الحركة؛ لانتقالها من مكان إلى مكان.

۳. في حاشية م: فلو كان الموضوع يقتضي تضادّ السكون لما سكنا سكوناً واحداً.

٤. أ: أو الأسفل، و في م: أو في الأسفل.

٥. م: النوع.

السكون في ضدّ ذلك النوع، وكذلك الباقيان[١].

ماهيّة المكان و وجوده

قال: والمكان قيل: هو[٢] الفراغ المتوهّم، وقيل: السطح الحاوي.

أقول: اختلف الناس في ماهيّة المكان أوّلاً، ثمّ في وجوده ثانياً، فقال قوم: إنّه ليس بموجود، وإلّا لكان إمّا جوهراً وإمّا[٣] عرضاً. والثاني باطل، وإلّا لزم احتياج الجسم إلى العرض. والأوّل باطل؛ لأنّه إن كان جوهراً مجرّداً استحال حلول الجسم فيه، وإن كان مقارناً لزم التداخل. وهذه المقالة عندي باطلة؛ فإنّا نحكم قطعاً بالنقلة[٤] مع بقاء الجسم المنتقل بأعراضه ولوازمه فلابدّ من شيء ينتقل عنه[٥].

و **أيضاً**: فالتعاقب[٦] دالّ[٧] على وجوده، فإنّا نبصر[٨] الجسم في مكان ثمّ ينتقل عنه و يعقبه آخر حيث كان.

و **أمّا** ما احتجّوا به فوجه بطلانه أن نقول: لم لا يجوز أن يكون المكان هو البعد وهو أمر تقديريّ على رأي قوم وجوهر غير ماديّ على رأي آخرين، ونمنع[٩] استحالة حلول الجسم في المفارق؟ سلّمنا، فلم لا يجوز أن يكون المكان

---

١. م: الباقين.
٢. من ي.
٣. م: أو.
٤. أ: بالقلّة.
٥. في حاشية م، ي: قلت: المنتقل عنه جاز أن يكون أوضاعه لا أينه. وصاحب هذه المقالة من وراء مَنْع ذلك حتّى يقوم عليه دليل.
٦. ن: والتعاقب.
٧. م: دلّ.
٨. في حاشية م، ي: قلت: الجسم مبصر بواسطة لونه، وأمّا كونه في مكانه فغير مدرك بالبصر مع أنّ إدراكه في مكانه متوقّف على وجود المكان، فيكون ذلك مصادرة على المطلوب.
٩. في حاشية م، ي: الدليل على امتناع ذلك أنّ المفارق لا يقبل الإشارة الحسّيّة، والجسم قابل لها، والمكان عند

عرضاً، و لااستبعاد في احتياج الجسم إلى عرض قائم بجسم آخر فلا يدور الاحتياج؟

إذا عرفت هذا فنقول: قال قوم: إنّ المكان عبارة عن الفراغ المتوهّم الذي تشغله الأجسام بالحصول فيه، و هو مذهب المتكلّمين. و يقرب من مذهب هؤلاء مذهب جماعة من الحكماء ـ كافلاطن[١] و غيره من القدماء ـ بأنّ المكان عبارة عن البعد المفطور[٢]. و لهم خلاف في أنّ ذلك البعد هل يجوز خلوّه أم لا[٣]، و سيأتي البحث فيه.

و قال آخرون من الحكماء كأرسطو و مَن تابعه[٤]: إنّ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ. فإذن المذاهب المشهورة إمّا البعد و إمّا السطح، فلنذكر بعض[٥] حجج الفريقين.

أمّا من قال: إنّ المكان هو البعد، فقد احتجّ عليه بوجوه: **أحدها** أنّ المكان مساوٍ للمتمكّن، و المساوي هو البعد لا السطح.

الثاني: أنّ الناس يصفون المكان بالخلوّ و الامتلاء، و لا يصفون السطح بذلك.

الثالث: أنّ المكان لو كان سطحاً لزم حركة الساكن كالحجر الواقف في الماء و الطير الساكن في الهواء، و سكون المتحرّك كالشمس[٦].

← القائل به مقارن (م: مفارق) و المقارن (م: المفارق) للقابل للإشارة الحسّيّة قابل لها فلا يكون مفارقاً، هذا خلف.

١. في حاشية م، ي: قلت: مذهب أفلاطون أنّها أبعاد موجودة في الخارج قائمة بذاتها جواهر. و مذهب المتكلّمين أنّها لا وجود لها إلّا في الخيال فلا قرب بينهما، اللهمّ إلّا أن يريد القرب من جهة أنّهما قائلان بالبعد.

٢. م: المفروض. يراجع لمذهب أفلاطون: **مطالع الانظار** ٨٢؛ **النجاة** ٢٣٣ ـ ٢٤٤؛ **المباحث المشرقيّة** ١: ٢١٧ ـ ٢٢٠.

٣. ن: ـ لا.

٤. **الحدود لابن سينا** ٣٢؛ **رسائل ابن سينا** ١٠٨؛ **المقابسات** ٣٤٤؛ **كشف المراد** ١١١؛ **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين** ٧١.

٥. م: ـ بعض.

٦. **المباحث المشرقية** ١: ٢٢٣ ـ ٢٢٦.

ولقائل أن يقول على الأوّل: إن عَنَيتم (بالمساواة المساواة المقداريّة فهو ممنوع، وإن عنيتم)[١] بها المساواة في النهايات فهو مسلّم، وهو ثابت على تقدير السطح.

وعلى الثاني أنّ الناس لا يصفون البعد بالخلوّ والامتلاء. نعم، يصفون بهما الجسم المحيط ونسبة السطح المحيط إليه أقرب من نسبة البعد إليه حتّى أنّهم لو توهّموا السطح محيطاً بالجسم من غير جسم[٢] لَوصفوه بذلك، وإن لم يخطر ببالهم البعد.

وعلى[٣] الثالث أنّ الحركة إن عنيتم بها ما يكون مبدأ المفارقة فيه من المتحرك فليس الحجر والطير بمتحرّكين ولا ساكنين، ولا استبعاد في سلبهما عن الجسم. وإن عنيتم بها التبدّل في السطوح فهما متحرّكان، وإن عنيتم بها تبدّل النسب بالقياس إلى الأمور الثابتة[٤] فهما ساكنان. وأمّا الشمس فإنّها متحرّكة بالعرض لا في مكانها بل باعتبار تبدّل نسبتها إلى الأمور الثابتة.

واحتجّ القائلون بالسطح؛ بأنّه لو كان المكان بعداً لزم التداخل. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. والجاعلون المكان بعداً جوّزوا[٥] هذا التداخل. وإنّما يستحيل التداخل في الأبعاد المادّيّة، أمّا في البعد[٦] الغير[٧] المادّيّ والمجرّد فلا.

---

١. ليس في ن.

٢. في حاشية م: أي مجرّداً عن الجسم، وإنّما قال: توهّموا؛ لأنّه لا يوجد في الخارج ولا في العقل منفكّاً عن الجسم.

٣. أ: عن.

٤. م: الثانية.

٥. م: جوّز، وفي حاشية م، ي: قلت: الضرورة قاضية بأنّ الذراعين لا يصيران ذراعاً واحداً، بل الأبعاد لذواتها متمانعة عن التداخل. (وزاد في م:) قلت: إن أراد الضرورة قاضية بأنّ الذراعين الماديّين لا يصيران ذراعاً واحداً فمسلّم، وإن أراد الذراعين اللذين أحدهما ماديّ والآخر مجرّد لا يصيران ذراعاً واحداً فهو عين المتنازع فيه، فكيف يدّعي فيه الضرورة؟

٦. م: ـ البعد.

٧. ليس في أ، ن. وفي م: غير.

ليس المكان هو الهيولى أو الصورة

قال: و مَن ظنّ أنّه الهيولى أو الصورة كذّبته الأمارات الشهيرة.

أقول: قد ذهب إلى كلّ واحد من هذين القولين قوم من القدماء، فاحتجّ[١] القائل بأنّ المكان هو الهيولى بأنّ المكان يتعاقب عليه و الهيولى يتعاقب عليها، فالمكان هو الهيولى.

و احتجّ القائل بأنّ المكان هو الصورة بأنّ الصورة حاوٍ محدّد[٢] و المكان حاوٍ محدّد[٣]، فالصورة هي المكان. و هذان المذهبان فاسدان؛ فإنّ الأمارات الشهيرة تكذّب كلّ واحد من القولين، فإنّ من جملة الأمارات أنّ المكان ينتقل عنه و إليه و يستقرّ فيه و[٤] يشار إليه، و ليس شيء من الهيولى[٥] و الصورة كذلك.

و الحجّتان المذكورتان عقيمتان؛ فإنّهما من الشكل الثاني، و هو لا ينتج من موجبتين.

في الحادث

قال: و الحادث المسبوق بالعدم، و القديم مقابله.

أقول: إنّك[٦] ستعلم أقسام التقدّم، و الذي نعني به هاهنا منها إمّا التقدّم الذاتيّ أو التقدّم الزمانيّ، و أثبت المتكلّمون قسماً آخر.

---

١. ي: و احتجّ.
٢. أ: محدود.
٣. أ: محدود.
٤. م: ـ و.
٥. في حاشية م، ي: قلت: كون الهيولى و الصورة غير مشار إليهما ممنوع؛ فإنّ الجزء المشار إليه مشار إليه بالضرورة، فإن قيّد المشار إليه بالذات منعنا كلتا المقدّمتين. (و زاد في م:) قلتُ: لا نسلّم أنّ الجزء المشار إليه مشار إليه. و دعوى الضرورة باطلة، فإنّ المركّب من المفردات مشار إليه و لا يشار إلى مفرداته.
٦. م: إنّه.

أمّا التقدّم الذاتيّ؛ فهو عبارة عن كون المتقدّم قد يوجد من غير افتقار في وجوده إلى المتأخّر، ولا يعقل المتأخّر موجوداً[١] إلّا إذا وجد المتقدّم كالواحد مع الأثنين.

و **أمّا التقدّم الزمانيّ**؛ فإنّ المراد منه أن يكون المتقدّم موجوداً في زمان والمتأخّر موجوداً في آخر. وزمان المتقدّم سابق على زمان المتأخّر، فيكون المتقدّم بذلك[٢] الاعتبار[٣] متقدّماً على هذا المتأخّر، فالمحدث هو الذي يسبقه العدم أحد هذين السَّبقَين، ويسمّى بالمعنى الأوّل مُحدثاً ذاتيّاً، وبالمعنى الثاني محدثاً زمانيّاً. فإنّ الممكن يستحقّ الوجود من غيره ومن حيث هو هو لا يستحقّ الوجود والصفة الذاتيّة سابقة على الصفة العرضيّة سبقاً ذاتيّاً[٤]، فعدم استحقاق الوجود[٥] سابق على استحقاق الوجود. وأيضاً: إذا كان العدم حاصلاً في زمان متقدّم على زمان الوجود كان الحدوث زمانيّاً.

قال الأوائل[٦]: إن عنيتم بسبق العدم على الوجود أحد هذين الاعتبارين فهو مسلّم؛ فإنّ الاعتبار الأوّل لا ينافي القدم[٧]، فإنّ القديم الممكن محدث ذاتيّ،

---

١. في حاشية م: قلت: يجب أن يقيّد بقولنا: مع افتقاره في وجوده إليه، ولولا ذلك لا يكون متقدّماً بالذات.

٢. أ: بهذا.

٣. في حاشية م: أي باعتبار أنّ المتقدّم في زمان والمتأخّر في زمان، وزمان المتأخّر لا يجامع زمان المتقدّم بكون المتقدّم متقدّماً على المتأخّر، فتقدّمه حينئذ بالعرض، لا تقدّم ذاتيّ.

٤. في حاشية م، ي: قلت: السَّبق الذاتيّ لابدّ فيه من احتياج المسبوق إلى السابق في وجوده. ومن المعلوم أنّه لا يلزم من كون شيء بالذات وآخر بالغير احتياج ما بالغير إلى ما بالذات. غاية ما في الباب أنّهما متأخّران عن الذات، وليس كلّ متأخّرين عن شيء يحتاج أحدهما إلى الآخر.

٥. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من سَبق عدم استحقاق الوجود على استحقاق الوجود سبق العدم على الوجود، فلا يلزم الحدوث الذاتيّ لكلّ ممكن بتفسيره، فإنّ الممكن القديم يتحقّق فيه السبق الأوّل دون الثاني. (و زاد في م:) لأنّ استحقاقيّة الوجود أعمّ من العدم، ولا يلزم من ثبوت العامّ ثبوت الخاصّ.

٦. **شرح المواقف** ١٤٨ ـ ١٥١.

٧. م: التقدّم.

و الزمان[١] ليس بمحدث بالمعنى الثاني، و إلّا لزم أن يكون للزمان زمان و يتسلسل. و إن عنيتم به معنى آخر فاذكروه.

و **المتكلّمون**[٢]: جوّزوا تقدّم العدم على الوجود تقدّماً لا يوجد المتقدّم منه مع المتأخّر من غير زمان، كتقدّم[٣] الأمس على اليوم[٤]. و بهذا الاعتبار فسّروا سبق العدم على الوجود في الحادث[٥]، و هو مُنافٍ للقدم، و لا يلزم منه وجود الزمان.

و **إذا عرفت** معنى المحدث[٦] فالقديم ما يقابله، و هو الذي لا يسبقه العدم.

أقسام التقدّم و التأخّر و المعيّة

قال: و السَّبق بالزمان و الذات و العلّيّة و الشرف و المرتبة.

أقول: هذه الخمسة أنواع التقدّم عند الحكماء، أحدها: السبق بالزمان، و الثاني: السبق بالذات، وقد مضى تفسيرهما.

الثالث: السبق بالعلّيّة كسبق حركة اليد على حركة الخاتم؛ فإنّك تعقل أنّه لو لا حركة اليد لما تحرّك الخاتم، فتفرض أوّلاً لليد حركة، فتقول: «حرّكت يدي فتحرّك الخاتم». و لا تقول: «تحرّك[٧] الخاتم فتحرّكت يدي»، من غير أن يكون هناك زمان متقدّم على زمان المعلول.

---

١. م: ـ الزمان.
٢. نفسه.
٣. م: كتقديم.
٤. في حاشية م، ي: قلت: هذا محال؛ إذ لا معنى للزمان إلّا ما له التقدّم و التأخّر بالذات (م: اللّذان) لا يجتمعان في الوجود بالذات. و العدم و الوجود ليس لهما ذلك بالذات فلابدّ من أمر يقارنهما له هذا المعنى بالذات دفعاً للتسلسل، و ذلك هو الزمان. و تقدّم الأمس على اليوم تقدّم زمانيّ، و التقدّم الزمانيّ لا يقتضي زماناً مغايراً لما له التقدّم و التأخّر، إلّا إذا كان ذلك التقدّم و التأخّر بالغير. و أما إذا كان بالذات فذلك أجزاء الزمان نفسه، فلا يحتاج إلى زمانٍ آخر.
٥. في حاشية م، ي: قلت: قد ذكرنا أنّ دليلكم لا ينتقض على ثبوت الحدوث الذاتيّ بهذا التقدير (ي: التفسير).
٦. م: الحادث.
٧. م: تحرّكت.

لا يقال: إذا كان كلّ واحد من العلّة[١] والمعلول يرتفع بارتفاع صاحبه فلا تقدّم حينئذ؛ **لأنّا نقول**: ليس بحقّ أنّ كلّ واحد منهما يرتفع بارتفاع صاحبه؛ فإنّ المعلول يرتفع بارتفاع العلّة. وليست العلّة ترتفع بارتفاع المعلول بل عند ارتفاع المعلول لا به، والفرق ظاهر. والفرق بين هذا التقدّم والذي قبله مع الاشتراك بينهما في أنّ المتقدّم مُستغنٍ عن المتأخّر، والمتأخّر لا يصل إليه الوجود إلّا بعد وصوله إلى العلّة[٢] وهو مفتقر فيه إليها، إنّ التقدّم بالعلّيّة يكون المتقدّم فيها كافياً في وجود المتأخّر بخلاف المتقدّم بالذات؛ فإنّ الواحد غير كافٍ في وجود الاثنين. ويقال للمعنى المشترك بينهما: التقدّم بالطبع، وقد يقال: المتقدّم[٣] بالطبع، للمتقدّم بالذات. ويقال للمشترك[٤] بينهما[٥]: المتقدّم بالذات، وقد يقال: (المتقدّم بالطبع، للمتقدّم[٦] بالذات. ويقال)[٧] للمتقدّم[٨] بالذات. ولا مشاحّة[٩] في هذه الاصطلاحات، بل الواجب معرفتها لئلّا يقع الخطأ بسبب الغفلة عنها.

الرابع[١٠]: السبق بالشرف، كتقدّم العالم[١١] على المتعلّم.

الخامس: السبق بالمرتبة[١٢]، وهي صنفان: مرتبة[١٣] حسّيّة كتقدّم الإمام على المأموم إن جعل المبدأ القِبلة وإلّا انعكس الحكم عند انعكاس الفرض. ومرتبة[١٤]

---

١. م: العلل.
٢. م: إلى المتقدّم.
٣. أ: التقدّم.
٤. ن: المشترك.
٥. من ي.
٦. ن: المتقدّم.
٧. ليس في ن.
٨. أ، م، ي: التقدّم.
٩. أ: تشاجر.
١٠. أ، ن: والرابع.
١١. في حاشية م، ي: قلت: في هذا المثال مناقشة، هي أنّه جاز أن يكون العالم مساوياً للمتعلّم في علمه، فلا يتحقّق التقدّم عليه في العلم. والمثال الخالي عن الاحتمال تقدّم المعلّم على متعلّمه، فإنّه لابدّ للمعلّم من مزيّة في العلم، وإلّا لم يكن معلّماً وذلك متعلّماً.
١٢. ن، ي: بالرتبة.
١٣ و ١٤. ي: رتبة.

عقليّة، كتقدّم الجنس على النوع إن جعل المبدأ هو الأعمّ وإلّا انعكس الحكم أيضاً عند انعكاس الفرض. والمتكلّمون أثبتوا قسماً آخر هو تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض، فإنّه ليس بالذات والعلّيّة لوجوب مقارنة المتقدّم فيها[١] للمتأخّر وليس بالزمان وإلّا لزم افتقار[٢] الزمان إلى زمان آخر. وظاهر نفي بقيّة الأقسام عنه، فهو قسم آخر.

وإذ قد عرفت أقسام التقدّم فاعرف منها أقسام التأخّر والمعيّة.

بديهيّة تصوّر الوجود

قال: وتصوّر الوجود بديهيّ، وأخطأ من استدلّ بوجوديّ لمنع بداهة جزء البديهيّ ولبنائه على اشتراك الوجود الكسبيّ وانعكاسه بالنقيض إلى كسبيّة[٣].

أقول: إنّ قوماً من القدماء حدّوا جميع الأشياء حتّى الوجود والشيئيّة وهوخطأ؛ فإنّهما من المعلومات البديهيّة. على أنّ تعريفاتهم لا تخلو عن تعريف الشيء بنفسه، فإنّهم إذا قالوا: إنّ الوجود هو الذي يعقل أو ما يخبر عنه وكذلك الشيء، أخذوا لفظة[٤] «الذي» و«ما» المرادفتين[٥] لمعنى «الوجود والشيئيّة» في تعريفهما، وهو خطأ.

---

١. م، ن: فيهما.

٢. في حاشية م، ي: قلت: اللزوم ممنوع؛ فإنّ التقدّم الزمانيّ تقدّم لا يجامع معه المتقدّم المتأخّر في الوجود، فإن كانت هذه الحال للمتقدّم والمتأخّر لا لذاتيهما ـ كتقدّم الأب على الابن ـ احتاج الأوّل إلى مقارنة زمانٍ متقدّم بذاته على زمان المتأخّر. وإن كانت هذه الحال ذاتيّة فلا حاجة إلى مقارنة زمان آخر، فيتحقّق لهما هذه الحالة؛ لأنّها ذاتيّة.

٣. م، ن: كسبيّته.

٤. في حاشية م: قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: لفظة «الذي» و«ما» إنّما يشار بها إلى متحقّق ثابت، ولا يشار بها إلى ما ليس بموجود. ينظر: إلهيّات الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الأولى ٢٩ ـ ٣٠.

٥. في حاشية م، ي: قلت: الترادف ممنوع، والمرجع فيه إلى أهل اللغة.

و **ذهب بعض الناس إلى أنّ كون الوجود بديهيّ التصوّر مكتسب**، **فأخذ**[١] في الاستدلال عليه بوجهين.

الأوّل: أنّي أعلم بالبديهة أنّي موجود، وهذا تصديق. والتصديق إذا كان بديهيّاً كانت تصوّراته بديهيّة؛ ضرورة أنّها سابقة عليه. والسابق على البديهيّ يجب أن يكون بديهيّاً.

الثاني: أنّي أعلم بوجودي ضرورة، وهذا التصديق[٢] يتوقّف على تصوّر مطلق الوجود، وجزء التصوّر[٣] البديهيّ يكون بديهيّاً فيكون تصوّر مطلق الوجود بديهيّاً.

و **هذان الوجهان**[٤] ضعيفان[٥]؛ **أمّاالأوّل** فلأنّا نمنع من وجوب كون التصوّر بديهيّاً عند كون التصديق بديهيّاً؛ فإنّ التصديق البديهيّ عبارة عن الذي يكفي طرفَيه في الحكم، فجاز أن يكون تصوّر[٦] الطرفين مكتسباً (و يكون حصولهما كافياً في الحكم، فيكون التصديق بديهيّاً والتصوّر كسبيّاً)[٧] اللهمّ إلّا أن يفسّر التصديق بمجموع التصوّرين مع الحكم، وحينئذ لا حاجة إلى الاستدلال على كون التصوّر[٨] بديهيّاً عند كون التصديق بديهيّاً، فإنّ ذلك يكون معلوماً قطعاً.

---

١. أ، ن: فأخذوا.

٢. أ، م: التصوّر.

٣. م: الصور.

٤. ليس في أ، ن.

٥. م: عندي ضعيفان.

٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا التصديق ممّا يجزم به الأطفال والنساء. وبالجملة من لم يمارس الكسب فليس من قبيل ما تصوراته كسبيّة.

٧. ليس في ن.

٨. في حاشية م، ي: قلت: عند الحكماء القائلين بأنّ التصديق هو الحكم، وعند الإمام القائل بأنّه المجموع أنّ بداهة التصديق وكسبيّته حالة من أحوال الحكم لا غير، على ما صرّحوا به في كتبهم. ولا استبعاد في أن يصطلح على أنّ بداهة التصديق عبارة عن بداهة جزءيه (م: جزئه) الذي فيه الحكم، فلا يكون ما ذكره معلوماً قطعاً.

و أمّا الثاني: فلأنّ تصوّر وجوديّ إنّما يستلزم تصوّر مطلق الوجود أن[١] لو كان مطلق الوجود جزءً من وجوديّ[٢] وأنّه مشترك، ولكن[٣] ذلك غير معلوم إلّا بالدليل[٤]، فلا يكون تصوّره ضروريّاً.

ثمّ نقول أيضاً بعد ذلك: إذا كان تصوّر وجوديّ متوقّفاً على اشتراك الوجود ـ وهو كسبيّ ـ وجب أن[٥] لا يكون تصوّر وجوديّ بديهيّاً؛ لأنّ قوله: كلّ ما يتوقّف عليه البديهيّ يجب أن يكون بديهيّاً، ينعكس بعكس النقيض، إلى قولنا: كلّ ما لا يكون بديهيّاً لا يتوقّف عليه البديهيّ.

ثمّ نقول: اشتراك الوجود ليس ببديهيّ[٦]، فلا يتوقّف عليه البديهيّ، وقد توقّف عليه تصوّر وجوديّ، فلا يكون تصوّر وجوديّ بديهيّاً. وهذا الإلزام لم يتفطّنوا له.

بديهيّة تصوّر العدم

قال: وكذا العدم. سؤال[٧]: المطلق غير متصوّر، والمضاف يعرف بواسطة الوجود فهو كسبيّ. جواب: البديهيّ ما لا يتوقّف على طلب وكسب.

أقول: العدم أيضاً متصوّر بالبديهة، وإن كان قد نازع فيه جماعة، قالوا: إنّ ما لا ثبوت له لا يتخصّص ولا يتميّز عن غيره، فكيف يتصوّر؟

---

١. م: إذ.

٢. في حاشية م، ى: قلت: إنّهم صرّحوا بأنّ الاشتراك بديهيّ، وما يذكرونه دليلاً إنّما هو للتنبيه لا لأنّه كاسب لما ليس بمعلوم، فجميع كلامه إلى آخر الفصل غير تامّ.

٣. أ: كلّ.

٤. م، ن: بدليل.

٥. م: ـ أن.

٦. ن: بديهيّ.

٧. م: السؤال.

والحقّ أنّ العدم قد يكون مطلقاً، وذلك غير متصوّر[١]؛ لعدم امتيازه عن غيره بنفسه، ولا هو مضاف إلى ملكة يتصوّر باعتبار تصوّرها. ومنه مضاف وهي أعدام الملكات، وهي متصوّرة تبعاً لتصوّر ملكاتها.

ثمّ أورد سؤالاً على ذلك، وتقريره: أنّ العدم إمّا مطلق فهو غير متصوّر على ما ذكرتم، وإمّا مضاف وهو لا يعلم إلّا بواسطة ملكته، فلا يكون تصوّره بديهيّاً، وأنتم حكمتم بأنّ تصوّر العدم بديهيّ كالوجود؟

والجواب: أنّ البديهيّ هو الذي لا يتوقّف على طلب وكسب، و[٢] ليس هو الذي لا يتوقّف مطلقاً. والعدم المضاف إذا توقّف تصوّره على تصوّر ملكته[٣] لا يلزم أن يكون متوقّفاً على طلب وكسب.

١. في حاشية م، ي: قلت: لو كان غير متصوّر لما أمكن الحكم عليه بكونه غير ممتاز عن غيره.

٢. أ، م: ـ و.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إذا كانت الملكات في أنفسها غير أوّليّة التصوّر فيحتاج إلى كسبٍ لا محالة، والمحتاج إلى المحتاج محتاجٌ.

الباب الثالث : في إثبات الصانع تعالى

قال: الباب الثالث: في إثبات الصانع تعالى[1] و صفاته و خواصّه.
يدلّ على إثباته حدوث العالم؛ لأنّ كلّ محدث مفتقر إلى وجود محدِث ضرورة.

البرهان الأوّل
على إثبات الصانع هو الحدوث

أقول: ذكر[2] هاهنا برهانَين على وجود الصانع.

البرهان الأوّل: الاستدلال بالحدوث، و تقريره أن نقول: العالم محدث، وكلّ محدث فلابدّ له من محدث. أمّا الصغرى فقد مرّ بيانها، و أمّا الكبرى فضروريّة.

لا يقال: المحدث إمّا أن يؤثّر في المحدَث حال[3] وجوده و يلزم منه تحصيل الحاصل، أو حال[4] عدمه، و ذلك جمع بين الضدّين و لأنّه في تلك الحال لا تأثير. وأيضاً: المؤثّر يستحيل تأثيره في ماهيّة الحادث، وإلّا ارتفعت ماهيّته عند ارتفاعه[5]، فتكون تلك الماهيّة غير تلك الماهيّة[6]، فيلزم[7] اجتماع النقيضين؛ ضرورةَ وجود الموضوع حال الاتّصاف بالمحمول. وبهذا يظهر أنّه يستحيل أن

---

١. ن: + و توحيده.
٢. م: ذكره.
٣. أ، م، ن: حاله.
٤. أ، م، ن: حاله.
٥. في حاشية م: لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع علّته.
٦. في حاشية م: وإذا قلت: السواد ليس بسواد، فالسواد موضوع و ليس بسواد محمول، فيجب أن يكون السواد ثابتاً حال سلب السواد عنه.
٧. ن: و يلزم.

يكون مؤثّراً في وجوده. و يستحيل أن يؤثّر في موصوفيّة ماهيّته بوجوده؛ أمّا أوّلاً فلما مرّ، و أمّا ثانياً فلأنّ الموصوفيّة لو كانت ثبوتيّة[١] لزم التسلسل[٢].

لأنّا نقول على الأوّل: إن عنيتم بحالة الوجود زمان الوجود فالمؤثّر مؤثّر في تلك الحال في ذلك[٣] الوجود الحاليّ. و إن عنيتم بحال الوجود المقارنة الذاتيّة[٤] فلا، فإنّ المؤثّر متقدّم على الأثر بالذات.

و على الثاني بأنّ المؤثّر يؤثّر في الماهيّة.

قوله: يلزم عند ارتفاعه أن تكون الماهيّة غير ماهيّة[٥]، مغالطة؛ لأنّ فرض الماهيّة يجب معه تلك الماهيّة وجوباً لاحقاً[٦]، فإنّ عند فرض تلك الماهيّة

---

١. أ: ثبوته.

٢. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم التسلسل أن لو كانت موصوفيّة الموصوف غيرها. و هو ممنوع؛ فإنّ كلّ صفة من نوع الموصوف هي عينه، كلزوم اللزوم مثلاً. سلّمنا أنّها غيرها، لكنّها اعتباريّة، و لا يلزم من ثبوتيّة (في م: ثبوت) فرد من أفراد كلّيّ، ثبوتيّة (م: ثبوت) جميع أفراده، و التسلسل في الاعتبارات غير محال.

٣. في حاشية م، ي: قلت: ربّما قيل: إذا كان في حال كونه موجوداً يؤثّر في ذلك الوجود بعينه يلزم تحصيل الحاصل؛ لأنّ الحاصل في حال غير تلك الحال. و الحال الأوّل، هي الوجود الأوّل، فيمكن أن يقال لهذا القائل: إنّا نعني بحال الوجود آن تحقّقه و الفاعل يفعله في ذلك الآن، فإنّ التأثير و الأثر معاً في الآن إن كان المعلول آنيّ الوجود (م: + كالصور)، و في الزمان إن كان زمانيّ الوجود، و إن كان التأثير متقدّماً على الأثر بالذات.

فإن قال: فإن عنى المشكّك بالحال الوجود و العدم فإنّ الممكن لا يخلو عن أحدهما، فالتأثير إن وقع لابدّ أن يقارن أحدهما، و يلزم أحد المحالين المذكورين.

قلنا: نقول: تأثيره حال اتّصافه بالوجود و أثره ذلك الوجود لا وجود آخر، و لا تكرار ذلك بعينه حتّى يلزم المحال.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الاستفسار إنّما يكون في موضع يحتمل اللفظ تلك الأمور المستفسرة، و هاهنا حال وجود المعلول ليس له دلالة على مقارنته مع علّته (م: مقارنة ذاتيّة) بشيء من الدلالات الثلاث، فلا يكون محتملاً فيقبح الاستفسار في ذلك في صناعة المناظرة.

٥. م: الماهيّة.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إن قال قائل: إذا كان الفاعل موجوداً كانت الماهيّة في نفسها متحقّقة (م: ـ متحقّقة)، فإذا زال الفاعل إن بقيت الماهيّة على ما كانت عليه فلا تكون العلّة علّة؛ لأنّ العلّة يلزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول، و إن لم يبق فقد صارت تلك ليست هي في نفسها، و يلزم أن لا يكون تلك الماهيّة تلك الماهيّة، و هو ما ألزمه السائل.
←

يستحيل أن لا يكون تلك الماهيّة؛ بل عند ارتفاع المؤثّر لا يكون هناك ماهيّة. على أنّ هذين الشكّين لا يسمعان؛ لقدحهما في الأمور الضروريّة.

البرهان الثاني هو الإمكان

قال: ولأنّه ممكن[١] على ما مرّ، فمفتقر بديهة[٢].

أقول: هذا هو البرهان الثاني على وجود واجب الوجود تعالى، وهو أوثق من البرهان الأوّل.

وتقريره أن نقول: إنّ[٣] هاهنا موجودات كثيرة[٤]، فهي إمّا أن تكون واجبة الوجود أو ممكنة الوجود. والأوّل باطل؛ لأنّها مركّبة، وكلّ مركّب ممكن، فالثاني حقّ. وإذا كانت هذه الموجودات ممكنة فلابدّ لها من مؤثّر، فإنّ الممكن نسبة وجوده وعدمه إليه بالسويّة، فيستحيل حصول أحدهما إلّا[٥] بشيء خارج عن الذات. وهذا حكم أوّليّ[٦]، إن[٧] وقع فيه شكّ لبعض الناس فإنّما هو لخفاء في[٨] تصوّر الحدود لا لخفاء الحكم.

← أمكن أن يقال له: إنّ ذلك إنّما يلزم إذا أخذ مقابل تلك الموجبة معدولة، وليس كذلك بل الذي يجب أخذه في مقابلتها السالبة، وربّما كان تحقّقها بانتفاء الموضوع. ولا يلزم وقوع متّصف برفعه بل رفع ذلك الموضوع.

١. م: لأنّها ممكنة. ٢. أ، ن: بديهيّة.

٣. من ي.

٤. في حاشية م، ي: قلت: هذه الموجودات الكثيرة ليست موجوداً واحداً مركّباً من تلك الأفراد حتّى يقال: إنّه ممكنٌ لتركّبه، وكلّ منها ممكن معلول لآخر منها إلى غير النهاية، فلا يلزم وجود موجود خارج عن هذه الممكنات الكثيرة.

٥. أ: لا.

٦. في حاشية ن: أي يحصل بلا مهلة، بل يحصل الجزم به من أوّله.

٧. ي: وإن، وفي ن: فإن. ٨. ن: ـ في.

حقيقة الممكن في حالتَي الوجود و العدم

قال: سؤال: الممكن حال الوجود والعدم واجب و ممتنع ليس إلّا، فلا افتقار.

أقول: هذا سؤال على قوله: العالم ممكن، و تقريره أن نقول: ليس هاهنا ممكن؛ لأنّ الممكن إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، إذ لا واسطة بين النقيضين؛ فإن كان موجوداً استحال عدمه و إلّا اجتمع النقيضان، فهو واجب حينئذ. وإن كان معدوماً استحال وجوده و إلّا اجتمع النقيضان، فهو ممتنع.

لا يقال: هذا إنّما يلزم على تقدير أن نقول[١]: إنّ الموجود في حال وجوده يصحّ عدمه وكذلك المعدوم حال عدمه يصحّ وجوده، وليس كذلك، بل نقول: إنّه في حالة الوجود[٢] يصحّ أن يُعدَم في الزمان الثاني، وإنّه في حالة العدم يصحّ أن يوجد في الزمان الثاني؛

لأنّا نقول: هذا باطل من وجهين، **الأوّل**: أنّ إمكان العدم في ثاني الحال إمّا أن يكون حاصلاً في الحال أو لا يكون. والأوّل باطل[٣]؛ لأنّ العدم في ثاني الحال يستحيل حصوله في الحال، فكيف يحصل إمكانه في الحال؟ والثاني: (يلزم منه أن يكون)[٤] إمكان العدم[٥] غير حاصل في الحال لا منسوباً إلى الحال و لا إلى

---

١. م: يكون. ٢. أ، ن: وجوده.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من تحقّق إمكان شيء في وقت جواز حصول ذلك الشيء فيه؛ فإنّ خسوف القمر في المقابلة ممكن لذاته؛ لتوقّفه على غيره. وإمكان الممكن ضروريّ له، وكلّ ضروريّ دائم فيكون ثابتاً في كلّ وقت. ومن جملة الأوقات وقت التربيع، مع امتناع تحقّق الخسوف فيه.

٤. م: يلزم أن يكون منه.

٥. في حاشية م: وهو أن لا يكون إمكان العدم في ثاني الحال ممكن الحصول في الحال (كلمات غير مقروءة)، وأنتم قلتم: إنّ إمكان العدم حاصل في الحال وهو منسوب إلى ثانيه، هذا خلف.

ثانيه[١].

الثاني: أنّه في ثاني الحال إذا كان معدوماً كان ممتنعاً فيكون واجب العدم، فكيف يكون في الحال ممكن العدم في ثاني الحال[٢] مع وجوبه فيه؟

افتقار الممكن ذاتاً

قال: جواب تشكيك في البديهة، و لأنّه مفتقر نظراً[٣] إلى الذات.

أقول: هذا سؤال مدفوع لا يسمعه المحصّلون، فإنّه تشكيك في الضروريّات. على[٤] أنّا نجيب عن هذا بأن[٥] نقول: إنّ الممكن مفتقر نظراً إلى الذات و تحقيق هذا أنّ قولكم: المحكوم عليه بالإمكان إمّا أن يؤخذ[٦] حال الوجود أو حال العدم، قسمة غير حاصرة؛ لأنّ معناه أنّ المحكوم عليه إمّا أن يعتبر مع الوجود أو مع العدم. و يبقى[٧] هاهنا قسم آخر، و هو أن لا يعتبر مع أحدهما بل يؤخذ من حيث هو هو، و وجوب وجود الموجود حالة الوجود إنّما هو وجوب

---

١. في حاشية ن: لامتناع حصول العدم و إمكانه فيه، كما لا يخفى. و في حاشية م: أي مستحيل الوجود بأنّه لو يمكن وجوده لزم اجتماع النقيضين.

٢. في حاشية م: قلت: هذا مصادرة على المطلوب. الجواب: ليس هذا مصادرة؛ لأنّه إذا كان معدوماً في ثاني الحال يستحيل وجوده، و إلّا اجتمع النقيضان و هو محال، فيكون ممتنعاً.

٣. ن: ـ نظراً.

٤. أ: بل.

٥. أ: بأنّا.

٦. في حاشية ي: قلت: المشكّك قال: الممكن إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً فالقسمة حاصِرةٌ بالضرورة. و لم يتعرض في هذا الشكّ لما ذكره و هو أنّ وجوده إما حال الوجود أو حال العدم، فلا يوجبه لهذا الكلام على ما أورده المشكّك. نعم، قوله: وجوب وجود الموجود (في م: وجوب الوجود) إلى آخره، يصلح جواباً له. و أمّا ما قبلها فزيادة لا دخل لها في الجواب. نعم، هذه الزيادة ربّما صلحت جواباً للشكّ المتقدّم على هذا الشكّ لكن يصير الكلام سيّئ الترتيب.

٧. ي: يبقى.

لاحق حصل مع اعتبار الوجود، وكذلك وجوب العدم حالة[1] العدم، وهو لا يؤثّر في الإمكان[2]؛ لأنّ هاتين الحالتين هما[3] حال الماهيّة مَقيسة إلى الغير.

و **أمّا الشكّان**[4] الواردان على الإمكان[5] الاستقباليّ فضعيفان؛ أمّا الأوّل: فلأنّه لا منافاة[6] بين استحالة حصول العدم الاستقباليّ في الحال[7]، وبين حصول إمكانه في الحال[8]؛ فإنّه لم يؤخذ[9] الإمكان مقيساً إلى حصول (العدم الاستقباليّ في حال، بل أُخذ مقيساً إلى حصوله)[10] في الاستقبال. وحصول العدم في الاستقبال يستلزم إمكانه[11] في الاستقبال[12]. وأمّا الثاني فإنّ العدم واجب[13] في ثاني الحال بالنسبة إلى حصول العدم[14] فيه، وليس بواجب[15] في الحال العدم حصول العدم في الحال.

---

١. م: حال.

٢. في حاشية ن: أي في افتقار الإمكان الذاتيّ.

٣. في حاشية ن: بالتثنية لا الإفراد.

٤. في حاشية ن: أي في حال كونها مقدّمة.

٥. في حاشية ن: أي كلّ من الوجوب اللاحق و العدم اللاحق.

٦. في حاشية م، ي: قلت: بل المنافاة ثابتة؛ لأنّ العدم فيه مقيّد بالاستقبال، فالوجود المقابل له مقيّد بالاستقبال أيضاً؛ لوجوب اتّحاد النقيضين في الشرائط. و الضرورة إذا كانت وقتيّة كان الإمكان المقابل لها مقيّداً بذلك القيد، فيكون الإمكان المذكور مقيّداً بالاستقبال أيضاً، فيمتنع حصوله في الحال بالوجه الذي امتنع به حصول العدم الاستقباليّ في الحال. و في حاشية ن: الذي هو الوجود و العدم.

٧. في حاشية ن: أي حال الوجود لا الحال الثانية.

٨. في حاشية ن: أي حال الوجود.

٩. أ، م: لم يوجد.

١٠. ليس في م.

١١. في حاشية ن: إذ لو لم يكن كذلك لامتنع حصوله.

١٢. في حاشية م: و إلّا لَما حصل. و إذا كان ممكناً في الاستقبال كان ممكناً في الحال، و إلّا كان ممتنعاً، فيلزم الانقلاب.

١٣. م: وجب.

١٤. في حاشية م: و هو أنّه إذا كان معدوماً كان ممتنعاً.

١٥. في حاشية م: قلت: إنّما يتوجّه عليه هذا أن لو ردّ المشكّك الضمير الثاني إلى قوله: مع وجوبه فيه إلى الحال. و أمّا إذا ردّ إلى ثاني الحال لم يتوجّه.

استغناء الممكن الباقي

قال : سؤال: الممكن الباقي مستغنٍ وإلّا لزم إيجاد الموجود، فالإمكان ليس علّة الاحتياج.

أقول : هذا سؤال ثانٍ على كون الممكن محتاجاً، وتقريره أن نقول: علّة احتياج الممكن إلى المؤثّر إمّا أن تكون هي الحدوث أو الإمكان[١]. والقسمان باطلان، فالممكن ليس بمحتاج.

أمّا الأوّل : فلأنّ الحدوث كيفيّة الوجود[٢] فهي متأخّرة عنه، والوجود متأخّر عن إيجاد الفاعل له، والإيجاد متأخّر عن احتياج الأثر إلى المؤثّر، والاحتياج متأخّر عن علّة الحاجة[٣]، فلو كان الحدوث هو العلّة ـ لحاجة الأثر إلى المؤثّر أو جزءً منها أو شرطاً لها ـ لزم تأخّر الشيء عن نفسه بمراتب. وبهذا ظهر فساد قول من ادّعى أنّ علّة حاجة الأثر إلى المؤثّر إنّما[٤] هي الحدوث.

وأمّا الثاني : فلأنّ الممكن الباقي مُستغنٍ عن المؤثّر؛ لأنّه لو احتاج إلى المؤثّر لكان تأثير المؤثّر إمّا أن يكون في شيء كان موجوداً أو في شيء لم يكن موجوداً. والأوّل باطل، وإلّا لزم إيجاد الموجود. والثاني يلزم منه أن يكون الباقي مستغنياً وأنّ[٥] المحتاج إنّما هو الأمر الحادث. وإذا كان الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثّر، وهو ممكن استحال كون الإمكان علّة للحاجة[٦]، فظهر من

---

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا الدليل إنّما ينهض في الحدوث بالفعل. وأمّا إذا قلنا: الحدوث بالقوّة لا ينهض ذلك فيه. لا يُقال: القوّة هي الإمكان، فيكون ذلك اختياراً للشقّ الآخر؛ لأنّا نقول: القوّة المذكورة أخصّ من الإمكان لوجهين. الأوّل: أنّ القوّة إمكان مقارن لعدم الممكن. الثاني: أنّها مقيّدة بالحدوث، ولا يلزم من كون الأخصّ علّة لشيء كون الأعمّ علّة له. (وزاد في م:) لأنّ الحدوث بالقوّة ليس صفة للوجود؛ لتقدّمه عليه.

٢. أ، ن: للوجود.

٣. ي: الحدوث.

٤. م: ـ إنّما.

٥. أ، ن: ولأنّ.

٦. م: الحاجة. وفي حاشية م: لأنّه متىٰ وجدت العلّة وجب وجود المعلول، واستحال تأخّره عنها.

هذا أن الممكن غير محتاج إلى المؤثّر.

الممكن الباقي لا يحتاج إلى مؤثّر

قال: جواب: الملازمة ممنوعة، والأثر تبقيته.

أقول: تقرير الجواب أن نقول: لا نسلّم أنّ الممكن[١] الباقي لو احتاج إلى المؤثّر لزم إيجاد الموجود.

قوله: إمّا أن يؤثّر في شيء كان موجوداً فيلزم ما ذكرنا أو في شيء حادث فيكون الحادث هو المحتاج.

قلنا: لا يؤثّر في حادث[٢] وهو التبقية؛ فإنّ تبقية الأثر[٣] لم تكن حاصلة في الزمان الأوّل، والمؤثّر إذا أثّر فيها لا يلزم منه إيجاد الموجود ولا استغناء الباقي عن المؤثّر.

في أنّ العدم غير معلّل

قال: سؤال: العدم غير معلّل وإلّا فمتميّز فموجود فالوجود[٤] كذلك[٥]، وإلّا كان في أحد الطرفين مسغنياً فلا ممكن.

أقول: هذا سؤال ثالث على أنّ الممكن محتاج إلى المؤثّر. وتقريره أن نقول: الممكن هو الذي يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه، فلو افتقر في أحد طرفَيه ـ وهو الوجود ـ إلى المؤثّر لَافتقر في طرف العدم إلى المؤثّر. والتالي

---

١. ن: للممكن. ٢. م: في شيء حادث.

٣. في حاشية م، ي: قلت: البقاء ليس أمراً خارجيّاً حتّى يحصله المبقي بل هو أمر اعتباريّ. وقلنا على ذلك: إنّ العدم قد يتّصف به، فليس في الزمن الثاني إلّا الوجود الأوّل، فلو أثّر المؤثّر فيه نفسه لزم تحصيل الحاصل.

٤. م: ـ فالوجود. ٥. أ، م، ن: كذا.

باطل، فالمقدّم مثله. بيان بطلان التالي: أنّ العدم نفي محض، فيستحيل أن يكون معلّلاً بغيره وعلّة لغيره وإلّا لكان متميّزاً، وكلّ متميّز موجود فيكون المعدوم[١] موجوداً، هذا خلف.

و **أمّا بيان الشرطيّة** فلأنّه[٢] لو كان الوجود محتاجاً إلى المؤثّر لكان الممكن في أحد طرفَيه مستغنياً عن المؤثّر وفي الطرف الآخر محتاجاً إليه مع تساوي نسبتهما إليه، وهو محال بالضرورة.

لا يقال: إنّ طرف العدم أولى به[٣]، فلأجل ذلك[٤] استغنى عن المؤثّر بخلاف طرف الوجود.

لأنّا نقول مع هذه الأولويّة: إن كان يمكن[٥] طريان الطرف الآخر فلنفرض[٦] أحد الطرفين حصل في وقت والآخر في وقت آخر؛ فتخصيص[٧] أحد الوقتين بأحد الطرفين والوقت الآخر بالطرف الآخر إن كان لا لمرجّح لزم رجحان الممكن المتساوي[٨] لا لمرجّح، هذا خلف[٩]. وإن كان لمرجّح لم تكن الأولويّة كافية، بل لابدّ من أمر آخر حتّى يحصل الطرف الأولى في وقت حصوله، أو من

---

١. ي: العدم.
٢. م، ن: فإنّه.
٣. ن: ـ به. وفي حاشية م: وحاصله أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون طرف العدم أولىٰ من طرف الوجود، ويكون الممكن هو الذي يجوز عدمه ويجوز وجوده لا المساوي الطرفين والذي عُدم استغنى طرف العدم عن المؤثّر؟
٤. م: فلذلك.
٥. م: ممكن.
٦. أ: فليفرض.
٧. م: فتخصّص.
٨. م: والمتساوي.
٩. في حاشية م، ي: قلت: الواجب هو الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره، والممتنع هو الذي لا يحتاج في عدمه إلى غيره، والممكن ما ليس كذلك. وذلك لا يمنع من أن تكون ذاته أولىٰ بأحد الطرفين، لا بأن تكون الأولويّة كافية في وجوده، بل بأن تكون ذاته مبدأ استيجاب الوجود مثلاً. ويحتاج في إيجاب الوجود إلى شرائط ليحصل الوجود لها منها لا من مؤثّر آخر، فيحتاج الدليل المذكور في إتمامه إلى نفي هذا الاحتمال.

عدم مرجّح[١] الطرف المرجوع فلا تكون الأولويّة أولويّة، هذا خلف. وأمّا[٢] إن كان مع هذه الأولويّة بل وجوباً لأحد الطرفين، وحينئذ يكون الطرف الآخر ممتنعاً.

علّة العدم هي عدم العلّة لا غير

قال: جواب: علّة العَدَم عدم العلّة، والملازمة ممنوعة.

أقول: تقرير الجواب أن نقول: لم لا يجوز أن يكون المعدوم[٣] معلّلاً؟ قوله: يكون متميّزاً عن غيره، قلنا: مسلّم. قوله: فيكون موجوداً، قلنا: ممنوع؛ فإنّه لا يلزم من وقوع الامتياز وجود المتميّزات، فإنّ أعدام الملكات متميّزة بعضها عن بعض بواسطة تمايز ملكاتها، ولهذا كان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم غيره لا يوجبه، وعدم الضدّ عن المحلّ يصحّح وجود الضدّ الآخر فيه، وعدم غيره لا يوجب ذلك.

وإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ علّة العدم هي عدم العلّة لا غير. وبيانه من وجهين؛

الأوّل: أنّا[٤] متى عقلنا عدم العلّة حكمنا[٥] بعدم المعلول، ولا نفتقر في هذا الحكم إلى أمر آخر موجود يكون علّة لذلك العدم.

الثاني: أنّ عدم المعلول لو استند إلى أمر غير عدم علّته لكان عند وجود ذلك الأمر إمّا أن يعدم شيء من علّته من شرط أو جزء أو لا يعدم، بل تكون على ما

---

١. م: ترجّح.
٢. من ي.
٣. م: العدم.
٤. م: أنّه.
٥. في حاشية م، ي: قلت: جاز أن يكون هذا العدم لازماً مساوياً للعلّة بين الوجود والعلّة خفيّة الوجود، فلذلك حكم بعدم المعلول عنده ولم يلاحظ غيره.

كانت عليه حالة الإيجاد. والأوّل هو المطلوب؛ لأنّه يكون العدم مستنداً[١] إلى عدم العلّة التامّة. والثاني[٢] باطل، وإلّا لزم وجود المعلول نظراً إلى وجود علّته التامّة، وعدمه نظراً إلى وجود علّة العدم.

لا يقال: لا نسلّم أنّه[٣] عند وجود علّته يجب أن يكون موجوداً، بل يكون معدوماً نظراً إلى علّة العدم؛

لأنّا نقول: إنّه[٤] لو لم يجب[٥] عند وجود العلّة وجود المعلول لجاز تخلّف المعلول عنها، فيكون تارة موجوداً وأخرى معدوماً، (فاختصاص أحد الوقتين بالوجود والآخر بالعدم إن كان لا لمرجّح لزم ترجيح الممكن لا لمرجّح، هذا خلف. وإن كان لمرجّح غير الأوّل لزم أن لا يكون الأوّل كافياً)[٦] في العلّة مع فرضنا له علّة تامّة، هذا خلف. فحينئذ يستحيل عدمه نظراً إلى علّة العدم حالة وجود العلّة التامّة في الوجود. وأيضاً: فلو[٧] حصل العدم لأجل وجود[٨] علّته حال وجود العلّة التامّة في الوجود لم يكن الاستدلال بوجود العلّة التامّة على وجود المعلول صحيحاً، وحينئذ يجوز أن تحصل علّة العدم التامّة من غير حصول العدم، فلا تكون علّة للعدم.

في أنّ وجود واجب الوجود أزليّ أبديّ

قال: وثبوته أزليّ أبديّ لأنّه واجب، وإلّا لزم التسلسل. وهو محال لما بيّنّا،

---

١. في حاشية م، ي: قلت: جاز اقتضاء العدم عدم المعلول وعدم شيء من العلّة، فلا يلزم المطلوب.

٢. م: والتالي.

٣. أ: أنّ.

٤. من ي.

٥. م: لو يجب.

٦. ليس في ن.

٧. أ: لو.

٨. من ي.

أو الدور وهو محال إمّا بالضرورة أو بتقدّم الشيء على نفسه.

أقول: لمّا أثبت وجود[١] واجب الوجود شرع في بيان كيفيّة وجوده، فادّعى أنّه أزليّ أبديّ. والدليل على ذلك أنّه واجب الوجود[٢] لأنّه لو كان ممكناً لافتقر إلى مؤثّر فمؤثّره إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر فمؤثّره إن كان هو الأوّل لزم الدور، وإن كان غيره لزم إمّا[٣] التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب. والثاني هو المطلوب، والتسلسل والدور باطلان. أمّا التسلسل فلما مرّ[٤]، وأمّا الدور فقد اختلفوا في بطلانه؛ فذهب المحقّقون إلى أنّه باطل بالضرورة، وأمّا غيرهم فاستدلّ على ذلك بأنّ العلّة متقدّمة[٥] على المعلول تقدّم[٦] العِلّيّة، فلو كان كلّ واحد من الشيئين علّة في صاحبه لزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين، وهو محال[٧].

استحالة العدم عليه تعالىٰ

قال: فلا يقبل العدم.

أقول: هذا نتيجة ما ذكر[٨]؛ فإنّه إذا ثبت أنّه واجب الوجود استحال عليه

---

١. ن: وجوب.

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا مستدرك لأنّه لمّا بيّنت (م: ثبت) أنّه واجب الوجود من قبل فتفريع الأبديّة عليه كافٍ في إثبات المطلوب، ولا حاجة إلى إعادة بيان إثبات الواجب.

٣. أ: ـ إمّا.

٤. في حاشية ن: في قوله: والأقرب في إبطال التسلسل برهان التطبيق.

٥. ي: تتقدّم.

٦. أ: بتقديم.

٧. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم تقدّم الشيء على نفسه أن لو كان المعلول معلولاً لعلّة علّته وذلك ممنوع، بل علّته كافية في تحقّقه، فإنّه لو فرض انعدام كلّ شيء سوى العلّة فإنّه يجب المعلول بها، فلو كان محتاجاً إلى علّة العلّة لما وجب المعلول في الفرض المذكور.

٨. ن: ما ذكرنا.

العدم؛ لأنّ معنى واجب الوجود هو الذي يستحيل عدمه، فلو جاز العدم على الصانع ـ تعالى عن ذلك ـ لكان ممكناً؛ لأنّ ماهيّته تكون قابلة للوجود ـ وإلّا لما وُجِد ـ وللعدم. ولو كان كذلك[١] لزم التسلسل[٢] أو الدور وهو[٣] ظاهر غنيّ (عن البيان، فيكون أزليّاً أبديّاً.

وذكر بعض المتأخّرين على استحالة عدم)[٤] الباري تعالى حجّة، فقال: لو جاز عدمه لكان وجوده متوقّفاً على عدم سبب عدمه، وكلّ متوقّف على الغير ممكن[٥] فيكون الواجب ممكناً، هذا خلف. وهذه الحجّة سخيفة؛ فإنّ عدم واجب الوجود مستحيل[٦] لذاته، فلو استحال باعتبار عدم سبب عدمه لكان الوصف الذاتيّ معلّلاً[٧] بالغير، وهذا محال.

في أنّ وجود واجب الوجود نفس حقيقته

قال: وهو غير زائد وإلّا أثّر المعدوم في الموجود أو وجدت[٨] الماهيّة مرّات غير متناهية أو تقدّم الشيء على نفسه أو افتقر.

أقول: اختلف الناس في أنّ الوجود هل هو زائد على الماهيّة أم لا؛ فذهب

---

١. في حاشية م: أي قابلاً للوجود و العدم.

٢. في حاشية م: لأنّه حينئذ يكون ممكناً فلابدّ له من علّة؛ فإن كان واجب الوجود استحال عدمُه، وإن كان ممكن الوجود افتقر إلى علّة ونقلنا الكلام إليه ولزم إمّا الدور وإمّا التسلسل.

٣. م، ن: وهذا.

٤. ليس في ن.

٥. م: فهو ممكن.

٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا مصادرة على المطلوب؛ لأنّه بصدد بيان ذلك. وأيضاً على تقدير جواز عدمه، لابدّ له من علّة، إذ الجائز بالذات لا يجب بها بل بغيرها.

٧. في حاشية م: أي يكون له علّة غير الذات.

٨. ن: أو حدوث.

جمهور الأوائل إلى أنّ الوجود من حيث هو هو مقول بالتشكيك على الوجودات[١] الخاصّة بكلّ[٢] ماهيّة (ماهيّة)[٣]، بمعنى[٤] أنّها متفاوتة فيه إمّا بالتقدّم والتأخّر كوجود العلّة والمعلول، أو بالأولويّة وعدمها كالوجودين المذكورين، أو بالأشدّيّة والأضعفيّة كوجود الواجب ووجود الممكن. والمقول على أشياء بالتشكيك يستحيل أن يكون جزء من تلك الأشياء أو نفسها؛ فإنّ نفس الماهيّة[٥] وجزءها[٦] لا يقبل التفاوت بل يكون أمراً عارضاً لها. وأمّا الوجودات[٧] الخاصّة بكلّ[٨] ماهيّة ماهيّة فإنّه زائد على تلك الماهيّة إلّا وجود الواجب[٩] الخاصّ به[١٠]؛ فإنّه[١١] عندهم نفس حقيقته[١٢]. والوجود بالمعنى الأوّل عارض له ذهناً إذ لا وجود للكلّيّ من حيث هو كلّيّ، إلّا في الذهن.

وأمّا المتكلّمون فذهب أكثر المعتزلة[١٣] والأشاعرة[١٤] إلى أنّ الوجود زائد على الماهيّة في حقّ واجب الوجود وفي حقّ غيره من الممكنات. وذهب آخرون ـ منهم أبوالحسين البصريّ[١٥] ـ إلى أنّ الوجود نفس

---

١. أ، ن: الموجودات. وفي م: الوجودان.
٢. م: كلّ.
٣. ن: تلك ماهيّة ماهيّة.
٤. م: ـ بمعنى، وفي أ: يعني.
٥. في حاشية م، ي: قلت: الماهيّة قد تتفاوت بالكمال والنقص في نفس تلك الماهيّة كمقدار هو ذراع ومقدار هو ذراعان، فإنّه لا تفاوت بينهما من حيث هما إلّا بزيادةٍ في نفس المقداريّة. وأيضاً فالكلام المذكور جارٍ في العارض؛ فإنّه لو قبل التفاوت لم يكن هذا العارض ذاك، فجوابكم عن ذلك في العارض هو الجواب في النفس والجزء.
٦. م: وجزء.
٧. ن: الموجودات.
٨. م: تلك.
٩. م: واجب الوجود. و في أ، ن: وجود واجب الوجود.
١٠. م: هو.
١١. م: إنّه.
١٢. أ: الحقيقية، م: حقيقة.
١٣. المحصل ٢٢٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ ـ ١٠١؛ ذيل المحصل ٢٢٣؛ تلخيص المحصّل ٢٥٧؛ قواعد المرام ٤٥ ـ ٤٦.
١٤. نفسه.
١٥. كتاب الأربعين في أصول الدين ٥٣ ـ ٥٤، ١٠٠ ـ ١٠٢.

الماهيّة[١] في حقّ واجب الوجود و في حقّ الممكنات.

إذا عرفت هذا فنقول[٢]: إنّ[٣] الذي نذهب إليه أنّ[٤] الوجود في حقّ واجب الوجود نفس حقيقته[٥].

و الدليل عل ذلك أنّه لو كان زائداً على حقيقته لزم أحد الأمور الأربعة، و هي[٦]: إمّا تأثير المعدوم في الموجود، أو وجود الماهيّة مرّات غير متناهية، أو تقدّم[٧] الشيء على نفسه، أو افتقار واجب الوجود إلى الغير، والكلّ باطل. وبيان الملازمة: أنّه لو كان زائداً على الماهيّة لكان صفة لها، والصفة مفتقرة إلى الموصوف، فيكون الوجود ممكناً. وكلّ ممكن لابدّ له من مؤثّر، فالمؤثّر في وجود واجب الوجود، إمّا أن يكون نفس الماهيّة أو أمراً آخر. والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل: فلأنّ الماهيّة لو أثّرت في وجودها لكانت إمّا معدومة حالة[٨] التأثير أو موجودة؛ فإن كانت معدومة لزم منه[٩] تأثير المعدوم في الموجود، وهو[١٠] أحد الأقسام الأربعة. وإن كانت إنّما تؤثّر فيه وهي موجودة فإمّا أن تكون موجودة بغير هذا الوجود أو بعين هذا الوجود، ويلزم من الأوّل وجود الماهيّة مرّتين. ثمّ إنّا ننقل الكلام إلى ذلك الوجود الذي جعلناه شرطاً في التأثير، فيلزم[١١]

---

١. في حاشية م: فالحاصل أنّ الناس اختلفوا في هذه المسألة على أقوال ثلاثة؛ فمنهم من يقول: إنّه زائد مطلقاً، أي في الواجب والممكنات. ومنهم من يقول: إنّه نفس الماهيّة مطلقاً. ومنهم يفصّل ويقول: هو زائد في الممكنات ونفس في الواجب.

٢. م: فيقول.

٣. ن: ـ إنّ.

٤. ي: إلى أنّ.

٥. في حاشية م، ي: قلت: ينبغي أن نثبت أوّلاً أنّ مفهوم الوجود ـ عامّاً كان أو خاصّاً ـ له هويّة خارجة حتّى يتأتّى القول بكونه زائداً في الخارج أو عيناً فيه، فإنّ القائل بكونه خاصّاً وعامّاً أمر اعتباريّ يمنع إمكانه، بل يقول بامتناعه في الخارج، فلا يتمّ الكلام.

٦. م: وهو.

٧. أ: تقديم.

٨. م: حال.

٩. م: ـ منه.

١٠. ي: وهذا.

١١. أ، م: فلزم.

أن يكون هناك وجودات غير متناهية، وذلك أحد الأقسام الأربعة. ويلزم من الثاني تقدّم الشيء على نفسه؛ فإنّ هذا الوجود إذا كان شرطاً في تأثير الماهيّة في هذا الوجود يلزم[١] تقدّمه من حيث هو شرط وتأخّره من حيث هو معلول، وهو أحد الأقسام الأربعة.

وأمّا الثاني: ـ وهو أن يكون المؤثّر في الوجود أمراً آخر غير ماهيّة واجب الوجود ـ فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده إلى الغير فيكون ممكناً وهو أحد الأقسام الأربعة، فقد ظهرت الملازمة. وأمّا بطلان الأقسام الأربعة فظاهر[٢].

لِمَ لا يجوز أن يكون الوجود زائداً على الماهيّة؟

قال: سؤال: لِمَ لا تؤثّر[٣] من حيث هي هي كالفرديّة والقبول؟

أقول: تقرير هذا السؤال[٤] أن نقول[٥]: لم لا يجوز أن يكون الوجود[٦] زائداً على الماهيّة، ويكون ممكناً والمؤثّر فيه هو الماهيّة؟

قوله: إمّا أن تؤثّر فيه وهي موجودة أو وهي[٧] معدومة.

قلنا: نمنع الحصر بل تؤثّر الماهيّة فيه من حيث هي هي، لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم. كما أنّ ماهيّة الثلاثة تقتضي الفرديّة من حيث هي هي، لا باعتبار أنّها موجودة ولا باعتبار أنّها معدومة، وكذلك[٨] سائر لوازم الماهيّات.

---

١. أ، ن: فيلزم.
٢. أ، ن: أو ظاهر.
٣. في حاشية م، ي: قلت: الحصر بديهيّ، بل هذا الحكم أوّل الأوائل فكيف يمكن لطالب الحقّ منعه؟ والماهيّة من حيث هي هي، إن كانت موجودة وإلّا فليست موجودة، ولا معنى للعدم إلّا ذلك. نعم، يتأتّى أن نختار أنّها موجودة، ولا مدخل للوجود في التأثير.
٤. ن: سؤال.
٥. في ن: بياض، وفي أ: يقال.
٦. م: الموجود.
٧. م: أو هي.
٨. م: وكذا.

و أيضاً فإنّ العلّة القابليّة[١] لا تقتضي التقدّم[٢] بالوجود على المقبول؛ فإنّ ماهيّة الممكن قابلة للوجود لا من حيث هي موجودة و لا من حيث هي معدومة و إلّا لزم ما ذكرتم[٣] في العلّة الفاعليّة، فإذَن ماهيّة الممكن[٤] إنّما تقبل الوجود من حيث هي هي، فلم لا يجوز أن تكون العلّة الفاعليّة كذلك، و تندفع المحاذير المذكورة؟

الفرق بين العلّة الفاعليّة في الوجود و بين تأثير الماهيّة في لوازمها

قال: جواب: الضرورة حكمت بوجود الموجد بخلافهما.

أقول: يريد أن يبيّن وجه الفرق بين العلّة الفاعليّة في الوجود وبين تأثير الماهيّة في لوازمها و قبول[٥] الماهيّة للوجود، و وجه الفرق أنّ الضرورة قاضية بأنّ العلّة المؤثّرة[٦] في الوجود لابدّ و أن[٧] تكون موجودة و إلّا لكانت إمّا معدومة، أو تؤخذ[٨] من حيث هي هي. و على التقدير الأوّل يلزم تأثير المعدوم في الموجود، و هو محال بالضرورة. و على التقدير الثاني يلزم منه تأثير الماهيّة الذهنيّة في الوجود، و هو محال بالضرورة. و هذا بخلاف لوازم الماهيّة؛ فإنّ الماهيّة إذا اقتضت من حيث هي هي أمراً ليس هو الوجود كانت مقتضية له حالَتي

---

١. م: القابل.
٢. م: التقديم.
٣. في حاشية م: من تحصيل الحاصل و اجتماع الوجود و العدم.
٤. ن: للمكن.
٥. م: أو قبول.
٦. في حاشية م، ي: قلت: إن أردت المؤثّرة في وجود موجود غيرها فمسلّم و لا ينفعه، و إن أردت أعمّ من وجودها و وجود غيرها فممنوع؛ فإنّ الوجود هنا من لوازم الماهيّة و مقتضياتها من حيث هي، فلا يشترط فيه سبق وجودها، و لو كان ذلك ضروريّاً لاشتركنا فيه، و نحن عند الرجوع إلى بديهة عقلنا لا نجدها تحكم بذلك.
٧. ي: أن.
٨. أ: توجد.

الوجود العينيّ والذهنيّ[١]. ولا استبعاد في أن تقتضي الماهيّة من حيث هي هي صفة معقولة كالزوجيّة والفرديّة، بخلاف الوجود الثابت عيناً. وكذلك القبول: فإنّ الماهيّة الممكنة لو قبلت[٢] الوجود من حيث هي موجودة لزم جواز تحصيل الحاصل، فإذَن إنّما تقبله من حيث هي هي والماهيّة حينئذ إنّما[٣] تكون عقليّة، والحكم بالقبول أمر ذهنيّ اعتباريّ بخلاف العلّيّة.

في أنّ الوجود مشترك

قال: سؤال: الوجود مشترك لعدم الواسطة بين النقيضين.

أقول: اختلف الناس في أنّ الوجود هل هو[٤] وصف مشترك فيه بين الموجودات أم لا؟ فذهب أكثر المتكلّمين[٥] إلى أنّه وصف مشترك بين الموجودات، وذهب أبو الحسين البصريّ[٦] وجماعة من المتأخّرين إلى أنّ وجود كلّ شيء نفس[٧] حقيقته، فحينئذ يستحيل أن يكون مشتركاً.

وأمّا **الحكماء**[٨] فقد ذهبوا إلى أنّ الوجود من حيث هو هو وصف اعتباريّ ذهنيّ تشترك فيه جميع الموجودات، وهو مقول بالتشكيك على وجودات[٩] الماهيّات، وإنّ وجود كلّ ماهيّة مخالف بالحقيقة لوجود الماهيّة الأخرى،

---

١. في حاشية م: لأنّ ماهيّة الإنسان لمّا اقتضت الضحك بالقوّة كانت مقتضية له حالة الوجود الذهنيّ والخارجيّ.

٢. م: لو قبل.

٣. أ: ـ إنّما.

٤. ن: ـ هو.

٥. المحصّل ٧٦؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ ـ ١٠١؛ تلخيص المحصّل ٧٤.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ ـ ١٠١، ٥٣ ـ ٥٤؛ المحصّل ٧٦ ـ ٧٧؛ تلخيص المحصّل ٧٤. ولم يصرّح الأخيران باسمه.

٧. م: ـ نفس.

٨. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ ـ ١٠٢، ٥٣ ـ ٥٥؛ المحصّل ٧٦؛ تلخيص المحصّل ٧٤؛ شرح المواقف ٤٧١.

٩. م: الوجودات.

فالحاصل أنّهم أثبتوا لكلّ موجود وجوداً خاصّاً به مخالفاً لغيره من الوجودات[١]، ووجوداً آخر مشتركاً بين الجميع[٢]، وأنّ هذا المشترك إنّما يوجد في الذهن لا في الخارج.

هل الوجود هو نفس الماهيّة ؟

إذا عرفت هذا فنقول: أورد هاهنا سؤالاً على أنّ الوجود نفس الماهيّة. وتقريره: أنّ الوجود وصف مشترك، فيكون زائداً. أمّا الصغرى فيدلّ عليها ثلاثة أوجه. الأوّل: أنّ العدم أمر واحد[٣] ليس فيه تعدّد وامتياز، فالمقابل له ـ وهو الوجود ـ إن كان متغايراً متكثّراً ثبتت الواسطة بين قولنا: المعلوم إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً وهو محال بالضرورة[٤]، وإن كان شيئاً واحداً فهو المطلوب.

تقسيم الوجود إلى واجب و ممكن دليل على اشتراكه

قال: ولتقسيمه إلى الواجب والممكن.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدالّ[٥] على أنّ الوجود مشترك. وتقريره: أنّا

---

١. م، ن: الموجودات.

٢. وفي حاشية م: والحاصل أنّ الناس اختلفوا في اشتراك الوجود على ثلاثة أقوال؛ فمنهم من يقول: إنّه ليس بمشترك، ومنهم من يقول باشتراكه. والقائلون باشتراكه اختلفوا؛ فمنهم من قال: إنّه طبيعة واحدة، ومنهم من قال: إنّه مقول بالتشكيك وهم الحكماء.

٣. في حاشية م، ي: قلتُ: لمانعٍ أن يمنع هذه المقدّمة (في م: وحدة العدم) بل عدم كلّ معدوم غير العدم الآخر. ولو سلّم ذلك فلا نسلّم الواسطة على تقدير تعدّد الوجود؛ فإنّا نقول: الشيء إمّا أن يكون موجوداً بأحد الوجودات أو معدوماً، ولا يبقى واسطة.

٤. في حاشية م: لأنّه ليس بين النقيضين واسطة؛ لاقتضائهما الصدق.

٥. م: ـ الدالّ.

نقسم الوجود إلى الواجب والممكن[١]، فنقول: الوجود إمّا أن يكون واجباً وإمّا أن يكون ممكناً وتكون القسمة صادقة. ومورد التقسيم مشترك بين أقسامه وإلّا لبطل التقسيم؛ فإنّه لا يصحّ[٢] أن نقول[٣]: الوجود إمّا أن يكون واجباً أو عدماً؛ لعدم صدق الوجود على العدم. وإذا ثبت صدق الوجود على الواجب والممكن ثبت أنّه مشترك بينهما.

الوجود وصف مشترك بين جميع الأحوال

قال: ولبقائه اعتقاداً حال زوال اعتقاد الخصوصيّات.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أن نقول: إذا اعتقدنا وجود ممكن جزمنا حينئذ بوجود سببه، فإذا اعتقدنا أنّ ذلك السبب جوهر جسمانيّ[٤] ثمّ زال اعتقاد كونه جوهراً وحصل[٥] لنا اعتقاد كونه عرضاً ثمّ زال اعتقاد كونه عرضاً وحصل اعتقاد كونه مجرّداً، لزم زوال اعتقاد الجوهريّة والعرضيّة والتجرّد، واعتقاد الوجود باقٍ في الأحوال بأسرها، فدلّ ذلك على أنّه وصف مشترك[٦] بين

---

١. في حاشية م، ي: قلت: الموجود هو الذي نقسّمه (م: ينقسم) إلى الواجب والممكن لا الوجود، فإنّ الواجب ما وجب له الوجود، والوجود لا وجود له حتّى يجب له.

٢. أ: لا يصلح.

٣. أ: يقال.

٤. من ي.

٥. أ: أو حصل.

٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا الكلام (في م: هذا الدليل) يقتضي أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية، وذلك أنّا إذا اعتقدنا أنّ السبب مفهوم الوجود ثمّ زال ذلك الاعتقاد واعتقدنا أنّه غيره فيجب أن يكون الوجود الباقي في الحالين غير الوجود الزائل (مشتركاً بينه وبين غيره، وكذلك نقول في وجود الباقي. ليس في م) وهَلّم جرّاً، فيكون الدليل فاسداً. وأيضاً: الباقي في الأحوال كلّها أحد الوجودات المختلفة بالذات، لأنّه اعتبر (في م: اعتقد) أوّلاً أنّه موجود بأحدها، فلا يلزم وجود واحد في نفسه باقٍ في الأحوال ليكون مشتركاً.

الجميع؛ فإنّ الوجود لو كان هو[١] نفس الماهيّة[٢] الجوهريّة[٣] لزم زوال اعتقاده حال زوال اعتقاد الجوهريّة. ولمّا لم يكن كذلك بل بقي[٤] مع اعتقاد العرضيّة كان مشتركاً بينهما.

الدليل الأوّل على زيادة الوجود على الماهيّة

قال: فيكون زائداً وإلّا تسلسل العلل والمعلولات.

أقول: هذا بيان الكبرى، وهو أنّ الوجود إذا كان مشتركاً كان زائداً. وتقريرها أن نقول: إذا ثبت اشتراك الوجود فلا يخلو حينئذ إمّا أن يكون نفس الماهيّة فيلزم تشارك الماهيّات بعضها[٥] بعضاً في خصوصيّاتها[٦]، هذا خلف. وإمّا أن يكون جزء من الماهيّات فيكون جنساً؛ لأنّ الجنس هو الجزء المشترك بين المختلفات. ولو كان جنساً افتقر إلى الفصل فيكون الفصل موجوداً، ضرورةَ أنّ الفصل علّة للجنس، وعلّة الموجود موجودة. وإذا كان الفصل موجوداً لزم مشاركته للنوع في معنى الجنس[٧]، فيفتقر إلى فصل آخر. وهكذا الكلام في كلّ فصل، ويلزم من ذلك تسلسل العلل والمعلولات، وهو محال. وإذا بطل أن يكون نفسَ الماهيّة وجزءها لزم أن يكون أمراً خارجاً عنها زائداً عليها، وهو المطلوب.

وهذه **الحجّة** عندي ضعيفة؛ فإنّ لقائل أن يقول: إن كان المطلوب من هذه

---

١. أ، ن: ـ هو.
٢. من ي.
٣. أ، ن: الجوهر.
٤. م: يبقى.
٥. م: بعضاً.
٦. في حاشية م: لأنّ الخصوصيّة كالضحك مثلاً تكون موجودة، فيكون نفس ماهيّة زيد مثلاً والفرس ماهيّة مشاركة لماهيّة الإنسان على ذلك التقدير، فيلزم أن يكون مشاركاً له في خصوصيّته.
٧. في حاشية م: وهو الوجود لكون كلّ واحد منهما موجوداً.

الحجّة أنّ الوجود زائد على كلّ ماهيّة يحمل عليها الموجود[١] فهي غير تامّة، فإنّ الذي أبطلتموه كون الوجود جزء من كلّ ماهيّة، ولا يلزم من ذلك أن يكون الوجود زائداً على كلّ ماهيّة. وإن كان المطلوب كون الوجود زائداً على بعض الماهيّات فلا يفيدكم المطلوب في كون وجود واجب الوجود زائداً على ماهيّته.

على أنّا نقول: لا نسلّم أنّ الوجود إذا كان جزء مشتركاً لزم التسلسل. وإنّما يلزم ذلك على تقدير أن يكون جنساً، وعلى تقدير أن يكون الفصل علّة لوجود الجنس[٢]، وعلى أنّ الوجود إذا كان صفة للفصل كان جزءً منه، والكلّ ممنوع. وقد يمكن تكلّف الجواب عن هذه الأسئلة بما فيه بعض الدقّة.

الدليل الثاني

قال: وانتفت البسائط، فانتفت المركّبات.

أقول: هذا دليل ثانٍ على أنّ الوجود إذا كان مشتركاً كان زائداً؛ لأنّه[٣] لو كان جزء من كلّ[٤] موجود لزم نفي البسائط؛ لأنّها موجودة، والوجود جزء منها.

---

١. ي: الوجود.

٢. في حاشية م، ي: قلت: الوجود لمّا كان جزءاً من الجميع فيصير مبدأ لمحمول ذاتيّ هو تمام المشترك بينها، فيكون جنساً للجميع. ولا شكّ أنّ الفصل رافع للإبهام الملازم للجنس، وبدون انتفاء إبهامه وتحصّله لا يمكن وجوده، فصار الفصل علّة لتوقّف وجوده عليه. ولمّا كان التقدير أنّه جزء من جميع الموجودات يكون جزءاً من الفصل لكونه موجوداً؛ لأنّ علّة الموجود (في م: الوجود) موجودة. ويمكن إصلاح دليل الكبرى بتغيير مّا، وهو أنّه إذا كان مشتركاً كان زائداً على الواجب؛ لأنّه لو كان عينه لزم اشتراك الواجب بين جميع الموجودات واحتياجه إلى الممكنات. وإن كان جزءه لزم تركّب الواجب وذلك محال، فتسقط الاعتراضات المذكورة كلّها.

٣. م: إلّا أنّه.

٤. في حاشية م، ي: قلت: يرد عليه السؤال الذي أورده المصنّف على الدليل المتقدّم.

والمراد بالبسيط[١] هاهنا الموجود الذي لا جزء له، وقد يطلق على معنى آخر، وهو الذي يساوي جزءه في الحدّ والحقيقة. وإذا انتفت البسائط انتفت المركّبات[٢]؛ لأنّ المركّبات إنّما تتركّب من البسيط، وإذا انتفى البسيط[٣] انتفى المركّب؛ ضرورةَ استلزام عدم الجزء عدم الكلّ.

في ردّ من قال بعدم اشتراك الوجود

قال: جواب: أمنع[٤] الصغرى والتقسيم وجود[٥] الماهيّة وعدمها، فلا واسطة.

أقول: منع هاهنا صغرى القياس، وهي أنّ الوجود مشترك.

وأجاب عن الوجه الأوّل من الأوجه الثلاثة الدالّة عليها[٦]، وهو أنّ الوجود لو لم يكن مشتركاً لبطل الحصر بأن قال: الحصر[٧] حاصل، على تقدير عدم اشتراك الوجود؛ لأنّا نقسم[٨] بالنسبة إلى وجود كلّ ماهيّة وعدمها فنقول: كلّ ماهيّة إمّا أن تكون موجودة أو[٩] معدومة. وهذه القسمة حاصرة[١٠] سواء كان هناك معنىً مشترك أو لم يكن.

---

١. أ: البسائط.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع ذلك بناءاً على جواز تركّب كلّ مركبٍ من مركّبات، وتلك المركّبات من مركّبات، وهلمّ جرّاً. وكلّ جزء أخذت منه فإنّه يكون مركّباً ولا ينتهي الحال إلى بسيط أصلاً، لابدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل. (وزاد في م:) قلت: بديهة العقل قاضية ببطلانه، مع أنّه يلزم منه استحالة تعقّل ماهيّة من الماهيّات.

٣. ن: من البسيط.

٤. ن: منع.

٥. ي: ووجود.

٦. أ، ن: عليه.

٧. أ: فأنّ الحصر.

٨. م: لا نقسّم.

٩. في حاشية م، ي: قلت: لمّا كان الوجود متعدّداً فإن جعلت المقابل لمفهوم العدم الوجود الخاصّ بها بقي في العقل احتمال أن توجد بغير ذلك الوجود، وبالعكس ليس هناك وجود شامل للكلّ لا يبقى معه احتمال، فلا يبقي الحصر العقليّ المجزوم به بالبديهة.

١٠. م: حاضرة.

في أن مورد التقسيم الماهيّة لا الوجود

قال: و مورد التقسيم الماهيّة.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثاني، و هو أنّا لا نسلّم[١] أنّ مورد التقسيم هو الوجود بل الماهيّة، فنقول: الماهيّة إمّا أن تكون واجبة أو ممكنة، و ذلك لا يستلزم اشتراك الوجود بين القسمَين.

منع بقاء اعتقاد الوجود

قال: و بقاء[٢] الاعتقاد ممنوع.

أقول: هذا جواب عن الوجه الثالث، و هو أنّ بقاء اعتقاد[٣] الوجود حاصل حال زوال اعتقاد الخصوصيّات. و تقريره: أن نمنع بقاء[٤] اعتقاد الوجود؛ فإنّ مَن جزم بوجود ممكن و جزم بأنّ سببه و هو الجوهر موجود ثمّ زال الجزم بكونه جوهراً و حصل له الجزم بكونه عرضاً يزول[٥] اعتقاد وجود الجوهريّة و يحصل له اعتقاد وجود العرض؛ فالحاصل[٦] أنّا نمنع ثبوت اعتقاد الوجود حال زوال اعتقاد الخصوصيّات، و في هذا نظر[٧].

هل الماهيّة باعتبار الوجود واجبة؟

قال: سؤال: الماهيّة باعتبار الوجود واجبة، و من حيث (هي هي)[٨] ممكنة.

---

١. م: نسلّم.
٢. م: و يقال.
٣. ن: الاعتقاد.
٤. م: يقال.
٥. م: بزوال.
٦. م: و الحاصل.
٧. في حاشية م، ي: قلت: يمكن أن يكون النظر هو أنّ العاقل المنصف يجد ذلك البقاء من (م: في) نفسه، فمنعه مكابرة و خروج عن طلب الحقّ.
٨. أ، م: هي.

جواب: منع الصغرى.

أقول: هذا دليل ثانٍ[١] على أنّ الوجود زائد على الماهيّة. و تقريره أن نقول: إذا[٢] أخذنا ماهيّة الممكن من حيث هي موجودة تكون واجبة الوجود، و إلّا لجاز عدمها من حيث هي موجودة، فيلزم[٣] اجتماع النقيضين و هو محال. و إذا أخذنا الماهيّة من حيث هي هي كانت ممكنة الوجود و العدم فالماهيّة من حيث هي موجودة مغايرة للماهيّة[٤] من حيث (هي هي)[٥] فيكون الوجود زائداً عليها.

و **الجواب**: أنّا نمنع الصغرى و نقول: إنّ الماهيّة[٦] من حيث هي (موجودة لا تخرج)[٧] عن كونها تلك الماهيّة و إلّا لكان الوجود أعداماً للماهيّة، هذا خلف. و إذا كان كذلك كانت من حيث هي موجودة ممكنة؛ لأنّها من حيث هي هي تقتضي الإمكان، و من[٨] حيث هي هي حاصلة من حيث هي موجودة[٩].

الدليل الثالث

قال: سؤال: يفرّق بين تصوّر الماهيّة و تصديق الوجود جواب لفظاً.

---

١. أ، ن: ـ ثانٍ.
٢. م: أنّا.
٣. أ: لزم.
٤. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من المغايرة الزيادة؛ لجواز أن يكون جزءاً، بل يحتاج بيان ذلك إلى ضميمة.
٥. م: هي.
٦. م: للماهيّة.
٧. م: موجود تخرج.
٨. م: و هي من.
٩. في حاشية م، ي: قلت: الماهيّة من حيث هي موجودة هي الماهيّة ملاحظاً معها صفة الوجود، و الماهيّة من حيث هي الماهيّة، بشرط أن لا يلاحظ معها غير ما هو معتبر (م: + معها) في حقيقتها، فيجب أن لا يكون الوجود ملاحظاً معها؛ فلو كانت الماهيّة من حيث هي لازمة لاعتبار كونها موجودة للزم (م: لزم) أن يكون الوجود ملاحظاً و غير ملاحظ، و ذلك محال. و أيضاً: من المقرّر عندهم أنّ الماهيّة من حيث هي لا موجودة و لا معدومة و لا واحدة و لا كثيرة، و إنّما تصير أحد هذه بضمّ أحد الأمور المذكورة إليها.

أقول: هذا دليل ثالث على أنّ الوجود زائد. و تقريره: أنّا نفرّق بالضرورة بين قولنا: السواد سواد، و بين قولنا: السواد موجود[١]. و ذلك يدلّ على أنّ الوجود أمر زائد على الماهيّة.

و **الجواب**: أنّ الفرق إنّما هو باعتبار مغايرة لفظ الوجود للفظ السواد. أمّا باعتبار مغايرة المعنى فلا[٢]. و يتنزّل[٣] ذلك منزلة قولنا: إنّا نفرّق بين قولنا: الإنسان إنسان، و بين قولنا: الإنسان البشر. و ذلك يدلّ على المغايرة بين الإنسان و البشر. و لمّا كان هذا باطلاً و أنّ المغايرة اللفظيّة كافية هاهنا فكذلك ثَمّ[٤].

في أنّ المعدوم ليس بشيء

قال: فتلخّص من هذا أن لا شيئيّة للمعدوم.

أقول: هذا نتيجة ما دلّ الدليل عليه من كون الوجود نفس الماهيّة[٥]، فإنّ الوجود لمّا لم يكن ثابتاً في العدم بالاتّفاق لم يكن العدم[٦] شيئاً. و هذا الكلام أراد به مناقضة أبي هاشم[٧] و أصحابه؛ فإنّهم أثبتوا المعدوم[٨].

تحقيق في المعدوم

و **تحقيق** قولهم أن نقول: المعدوم إمّا أن يكون ممتنع الثبوت و لا نزاع في

---

١. م: موجودة.
٢. في حاشية م، ي: قلت، لو قطع النظر عن الألفاظ و نظر إلى المعاني وجد الفرق حاصلاً، فليس الفرق ناشئاً عن اللفظ.
٣. م: ينزّل. و في أ، ن: ننزّل.
٤. م: ـ ثمّ.
٥. في حاشية م، ي: قلت: الدليل الذي تقدّم هو أنّ الوجود نفس ماهيّة واجب الوجود، و ذلك لا يؤدّي إلى النتيجة المذكورة، و يمكن أن يقال لزم ذلك في (م: من) تضاعيف الكلام السابق ضمناً.
٦. م: المعدوم.
٧. **المحصّل** ٨٢؛ **تلخيص المحصّل** ٧٤.
٨. في حاشية م: لأنّ الوجود و النسبة لفظان مترادفان.

كونه نفياً محضاً، وإمّا أن يكون ممكن الثبوت. فذهب جماعة من المعتزلة كأبي عليّ[1] وأبي هاشم[2] وأبي يعقوب الشحّام[3] وأبي الحسين الخيّاط وأبي القاسم البلخيّ وأبي عبدالله البصريّ وأبي إسحاق بن عيّاش وعبد الجبّار[4] وغيرهم إلى أنّ المعدومات الممكنة ذواتٌ وأعيان وحقائق ثابتة في العدم، وليس للفاعل تأثير في جعلها ذواتاً، وإنّما تأثيره في جعل الذات[5] موجودة. واتّفقوا على تباين تلك الذوات وأنّها غير متناهية، ثمّ اتّفقوا على أنّ تلك الذوات متساوية في حقائقها، وإنّما تباين[6] بصفات مميّزة لها، وتسمى تلك الصفات صفات الأجناس.

فذهب الجمهور كأبي عليّ وأبي هاشم[7] إلى أنّ تلك المعدومات كما أنّها ثابتة بذواتها فهي متمايزة حالة العدم بصفاتها، كالجوهريّة للجوهر.

وآخرون منهم قالوا: إنّ تلك الصفات لا تحصل إلّا مع الوجود.

وذهب الفريق الأوّل إلى أن الصفات التي للجوهر إمّا أن تكون عائدة إلى الجملة، كالحياة وسائر ما يكون (مشروطاً بها)[8] كالقدرة والعلم.

وإمّا أن تكون عائدة إلى الأفراد، وهي أربع صفات. إحداها: الصفة الحاصلة له[9] حالة الوجود والعدم، وهي صفة الجوهريّة التي بها يماثل ما يماثل ويخالف ما يخالف. وثانيتها[10]: صفة الوجود، وهي التي تحصل بالفاعل. وثالثتها[11]: صفة التحيّز، وهي الصفة التابعة للحدوث الصادر[12] عن صفة الجوهريّة بشرط[13] الوجود.

---

١. المحصّل ٧٨ ـ ٨٣؛ ذيل المحصّل ٧٨؛ تلخيص المحصّل ٨١ ـ ٨٢.
٢. نفسه؛ تلخيص المحصّل ٨٢ ـ ٨٣.
٣. نفسه؛ تلخيص المحصّل ٨١ ـ ٨٣.
٤. نفسه.
٥. ي: الذوات.
٦. م: تتباين.
٧. المحصّل ٨٣ ـ ٨٤؛ تلخيص المحصّل ٨٢ ـ ٨٣.
٨. أ: من مشروطاتها.
٩. في حاشية م: أي للجوهر.
١٠. أ، ي: وثانيها.
١١. أ، ن، ي: وثالثها.
١٢. م: الصادرة.
١٣. م، ن: شرط.

ورابعتها[١]: الحصول في الحيّز، وهي[٢] الصفة المعلّلة بالمعنى.

والفرق بين هاتين الصفتين أنّ التحيّز هو الصفة المختصّة بالجوهر التي باعتبارها احتاج الجوهر إلى حيّز[٣]، وتقتضيها الجوهريّة. وأمّا الحصول في الحيّز فهي[٤] الصفة المعلّلة بالمعنى وهي[٥] علّة للكائنيّة. وجماعة من الناس يحسبون أنّ ذلك المعنى هو الكائنيّة وهو خطأ؛ فإنّ (الكائنيّة معلولة)[٦] للحصول في الحيّز، والحصول في الحيّز معلول ذلك المعنى.

قالوا: وليس للجوهر صفة سوى هذه، فليس له بكونه أبيض أو أسود صفة.

وأمّا الأعراض فلا يعقل فيها الصفات الراجعة إلى الجملة ولا الحصول في الحيّز؛ فلها[٧] إذن ثلاث صفات، إحداها: صفة الجنس، كالسواديّة في السواد والبياضيّة في البياض. وثانيتها[٨]: الوجود، وهو الحاصل بالفاعل. وثالثتها[٩]: الحلول[١٠]، وهي الصفة الصادرة عن صفة الجنس التي باعتبارها كان حالاً في المحلّ. وتمادى بعضهم في هذا المحال إلى أنّ جعل الذوات[١١] المعدومة يصحّ اتّصافها بالصفات المتزايلة وتراكيبها بأنواع التراكيب.

وآخرون جعلوا للمعدوم بكونه معدوماً صفة زائدة على ذاته. وهذا كلّه دخول[١٢] في الجهالات.

---

١. أ، ن، ي: ورابعها.
٢. م، ن: وهو.
٣. ي: حيّزه.
٤. م: في.
٥. م: وهو.
٦. م: الكلّيّة معلول.
٧. ي: فإنّها.
٨. أ، ن، ي: وثانيها.
٩. أ، ن، ي: وثالثها.
١٠. أ، م، ن: ـ الحلول.
١١. ن: للذوات.
١٢. م: ـ دخول.

في ثبات المعدوم الممكن: الحجّة الأولى

قال: احتجّ مَن أثبته بأنّ المعدوم متصوّر متميّز فثابت.

أقول: هذه حجّة أبي هاشم[١] و أصحابه على أنّ المعدوم الممكن ثابت.

و تقريرها أن نقول: المعدوم متصوّر، وكلّ متصوّر متميّز، وكلّ متميّز ثابت، فالمعدوم[٢] ثابت؛ فهاهنا ثلاث مقدّمات؛

الأولى: أنّ[٣] المعدوم متصوّر، و هي ظاهرة فإنّا نتصوّر طلوع الشمس غداً من مشرقها و هو معدوم الآن.

المقدّمة الثانية: أنّ كلّ متصوّر متميّز. و هي ظاهرة أيضاً، فإنّ الشيء الذي لا يتميّز عن غيره يستحيل تصوّره و تعلّق العلم به؛ فإنّه (لا يكون حينئذ)[٤] إليه[٥] إشارة عقليّة و لا حسّيّة تخصّصه[٦] عن غيره، فثبت من هاتين[٧] المقدّمتين أنّ كلّ معدوم متميّز[٨].

و يدلّ على ذلك أيضاً أنّي[٩] قادر على الحركة يَمنةً و يَسرةً و غير قادر على الحركة إلى السماء؛ فالحركتان متمايزتان و هما معدومتان[١٠].

و أيضاً فإنّني[١١] أريد اللذّات[١٢] و أكره الآلام و هما معدومان، فظهر[١٣] بهذه الأمور أنّ المعدوم متميّز.

---

١. **المحصّل** ٨٣؛ **تلخيص المحصّل** ٨١ ـ ٨٣.
٢. م: و المعدوم.
٣. ن: في أنّ.
٤. م: حينئذ لا يكون.
٥. م، ن: ـ إليه.
٦. م: مخصّصة.
٧. ي: بهاتين.
٨. في حاشية م، ي: قلت: كيف تلزم هذه الكلّيّة و صغراه جزئيّة، لأنّها مبنيّة بمثال جزئيّ؟
٩. أ، م: أنّني.
١٠. م: معدومان.
١١. ي: فإني.
١٢. م: للذات.
١٣. م: فيظهره.

وأمّا أنّ كلّ متميّز ثابت فلأنّ كلّ متميّز فهو متحقّق متعيّن في نفسه[١] مغاير لما عداه، وإلّا لما كان متميّزاً. ولا نعني بكون المتميّز ثابتاً إلّا هذا.

الحجّة الثانية

قال: وبأنّ[٢] ممكن العدم معناه تقرّر ما هيّته مع العدم كالوجود.

أقول: هذه حجّة ثانية لهم على أنّ المعدوم ثابت. وتقريرها: أنّا إذا وصفنا الممكن الموجود بأنّه يمكن عدمه كان معناه أنّ ماهيّته يمكن أن[٣] تتّصف بالعدم، فتكون متصوّرة حالة العدم. كما أنّا[٤] إذا وصفنا الماهيّة بإمكان الوجود كان معناه[٥] أنّ تلك الماهيّة يمكن أن تتقرّر حالة الوجود. وقد يحتجّون أيضاً بأنّ الإمكان ثبوتيّ؛ لأنّه نقيض الامتناع العدميّ، فيكون الموصوف به ثابتاً، والمعدوم موصوف به.

جواب الحجّة الأولى

قال: وجوابه أنّ التصوّر لا يقتضي الثبوت، كالممتنعات والمركّبات والوجود.

أقول: هذا جواب الحجّة الأولى، وهو بالطعن في المقدّمة الثالثة: فإنّا نسلّم أنّ المعدوم متصوّر وأنّ كلّ متصوّر متميّز، ونمنع أنّ كلّ متميّز ثابت. وسند المنع

---

١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد أنّه متعيّن في نفسه بالتعيّن الذهنيّ فمسلّم ولا ينفعه ذلك؛ لأنّ دعواهم أنّه متحقّق في الخارج عارٍ عن صفة الوجود. وإن أراد غير ذلك التحقّق فذلك ممنوع يحتاج إلى بيان.

٢. أ: وبأنّه.

٣. م: ـ أن.

٤. م: ـ أنّا.

٥. أ: معناها.

أنّا نتصوّر الممتنعات كشريك الباري[١]، ونتصوّر المركّبات كجبل من ياقوت، ونتصوّر الوجود. وهذه الأمور متميّزة، ومع ذلك فليست ثابتة في العدم بالاتّفاق، فإن تصوّرتم المعدومات الممكنة على هذا المعنى فذلك لا[٢] يقتضي الثبوت، وإن كان على غير هذا المعنى[٣] فلابدّ من بيانه.

وقولهم: المعدوم مقدور فيكون ثابتاً، يلزم منه تحصيل الحاصل[٤]. وكذلك قولهم: المعدوم مراد والمراد ثابت.

جواب الحجّة الثانية

قال: ومعنى الممكن[٥] هو الذي يمكن ارتفاع ماهيّته بأن يعدم لا بأن يوصف بالعدم، وهو ثابت.

أقول: أجاب عن الحجّة الثانية بأنّ في تفسيرهم مغالطة؛ فإنّ معنى قولنا: الماهيّة يمكن عدمها، أنّه يمكن ارتفاع تلك[٦] الماهيّة وعدمها عدماً محضاً ونفياً صرفاً حتّى تخرج عن كونها تلك الماهيّة. وليس معناه أنّ تلك الماهيّة توصف بالعدم وهي[٧] ثابتة. وكذلك في تفسيرنا الممكن في طرف الوجود؛ فإنّه لا يصحّ اتّصاف الماهيّة بالوجود بشرط[٨] انضمام الوجود إليها، بل إنّما توصف به من حيث هي هي.

---

١. م: + تعالى.
٢. ن: ـ لا.
٣. أ، م، ن: ـ المعنى.
٤. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم منه تحصيل الحاصل أن لو كان القادر له تأثير في غير الوجود، وهم لا يقولون فلهم منعه إلى أن يقام عليه دليل.
٥. في حاشية م: في قولنا الموجود الممكن يمكن عدمه.
٦. م: ـ تلك.
٧. م: ـ وهي.
٨. ن: وبشرط.

و قولهم[١]: الإمكان ثابت، ممنوع. و ليس الإمكان نقيضاً للامتناع، بل على أنّه لو كان ثابتاً لزم التسلسل[٢]. و أيضاً: إذا اتّصفت[٣] الماهيّة المعدومة به اقتضى ذلك خروجها عن الذاتيّة، و هو عندهم باطل.

برهان على أنّ المعدوم ليس بثابت

قال: برهان المعدوم إن ساوى المنفيّ أو كان أخصّ فكلّ معدوم منفيّ، وكلّ منفيّ فليس بثابت. و إن كان أعمّ لم يكن نفياً، فهو ثابت، و هو مقول على المنفيّ[٤]، فالمنفيّ ثابت.

أقول: هذا برهان دالّ على أنّ المعدوم ليس بثابت. و تقريره أن نقول: المعدوم إمّا أن يساوي المنفيّ أو يكون أخصّ منه أو أعمّ. و على التقديرين الأوّلين يلزم منه صدق المنفيّ على كلّ المعدوم ضرورةَ صدق أحد المتساويين على كلّ أفراد الآخر و صدق العامّ على كلّ أفراد الخاصّ، فيصدق كلّ معدوم منفيّ وكلّ منفيّ ليس بثابت اتّفاقاً. و ينتج: كلّ معدوم ليس بثابت.

و أمّا إن كان المعدوم أعمّ من المنفيّ فنقول: إنّه يجب أن لا يكون نفياً[٥] صرفاً،

---

١. م: فقولهم.

٢. في حاشية م، ي: قلت: إمكان الإمكان عينه فلا تسلسل، و إن سلّمت مغايرته. و إمكان الإمكان و ما بعده من المراتب أمور اعتباريّة تنقطع بانقطاع الاعتبار، فلا تسلسل أيضاً.

٣. م: إذا لم يصف.

٤. أ، ن: النفي.

٥. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد أنّه لا يكون نفياً أنّه لا يكون مفهومه مفهوم النفي اخترناه، و منعنا أنّه لو لم يكن كذلك لكان ثبوتاً في حدّ مفهومه؛ لأنّ الأشياء كلّها بالنظر إلى مفهوماتها ليست نفياً و لا ثبوتاً، بل أحدهما صادق عليها. و إن أراد أنّه لا يصدق عليها النفي اخترنا صدقه و منعنا لزوم كون العامّ عين الخاصّ؛ فإنّه لا يلزم من صدق شيء على شيء اتّحاد مفهوميهما كالحيوان و الإنسان.

وإلّا لكان العامّ هو الخاصّ، هذا خلف. وإذا لم يكن نفياً كان ثبوتاً[١]؛ ضرورةَ أنّه لا خروج عنهما، فإذَن الثبوت مقول على المعدوم والمعدوم مقول على المنفيّ، ضرورةَ صدق العامّ على الخاصّ فيكون الثبوت مقولاً على المنفيّ، هذا خلف.

برهان آخر على أنّ المعدوم ليس بشيء

قال: برهان: هي إمّا (أن تكون)[٢] متناهية وهو محال اتّفاقاً، أو غير متناهية فتنقص بإخراج الموجود منها فتتناهى.

أقول: هذا برهان آخر دالّ على أنّ المعدوم ليس بشيء. وتقريره أن نقول: المعدومات الثابتة إمّا أن تكون متناهية أو غير متناهية. والقسمان باطلان. أمّا إنّها تكون[٣] متناهية فالاتّفاق، ولأنّه يلزم إذا أخرجها الله تعالى إلى الوجود أن لا يبقى لله تعالى قدرة، فتتناهى[٤] قدرة الله تعالى، وهو محال. وأمّا إنّها (لا تكون متناهية)[٥]، فلأنّ الله تعالى إذا أخرج منها شيئاً إلى الوجود إن بقيت كما كانت أوّلاً[٦] لزم أن يكون الشيء مع غيره كهؤلاء مع غيره، هذا خلف. وإن نقصت[٧] تناهت[٨].

---

١. أ، م: ثبوتيّاً.
٢. من ي.
٣. م: لا تكون.
٤. في حاشية م، ي: قلت: لم قلت إنّ ذلك المتناهي يخرج إلى الفعل بكلّيّته حتّى يلزم ما ذكرت.
٥. أ: تكون غير متناهية. وفي م، ن: لا تكون غير متناهية.
٦. ن: أزلاً.
٧. م: انقضت.
٨. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلّم التناهي، فإنّا إذا أخذنا من الجملة الغير المتناهية من جانب الأعداد (في م: كالأعداد) الآخذة من الواحد إلى غير النهاية جملة متناهية ثمّ أُخرى متناهية، وعلى هذا فلا يلزم (م: فإنّه لا يلزم) تناهي الجملة في الجملة التي هي فيها غير متناهية.

الصفات الثبوتيّة
و أنّه تعالى قادر

قال: و أمّا الصفات، فمنها كونه قادراً وإلّا لكان موجباً فيلزم القدم[١] أو التسلسل، وهما محالان.

أقول: القادر هو الذي يصحّ أن يفعل وأن لا يفعل إذا كان الفعل ممكناً ولم يمنعه مانع.

إذا عرفت هذا فنقول: الباري[٢] قادر وإلّا لكان موجباً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ المؤثّر إمّا أن يؤثّر مع جواز (أن يؤثّر)[٣] أو مع وجوب أن يؤثّر. والأوّل القادر، والثاني الموجب، فلا خروج عنهما[٤]. وبيان بطلان التالي أنّه لو كان موجباً لكان إمّا أن يكون موجباً للأثر على الإطلاق أو بشرط. وعلى التقدير الأوّل يلزم القدم[٥]؛ لأنّ عند حصول العلّة التامّة يجب حصول المعلول. وعلى التقدير الثاني نقول: ذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً[٦]؛ فإن كان الأوّل لزم القدم؛ لأنّ عند وجود العلّة والشرط يجب المعلول. وإن كان الثاني كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث العالم، وذلك يؤدّي إلى التسلسل[٧]. والقدم

---

١. م، ن: العدم.
٢. م: + تعالى.
٣. ي: أن لا يؤثّر.
٤. أ، م، ن: منهما.
٥. م، ن: العدم.
٦. م: أو محدثاً.
٧. في حاشية م، ي: قلت: التسلسل في الحوادث المتعاقبة التي لا تجتمع في الوجود لم يتقدّم دليل صحيح على بطلانه (م: إبطاله). والتسلسل هنا من هذا القبيل، فاستحالته ممنوع. وأيضاً استحالة قدم (م: عدم) أثره ممنوع لجواز أن يوجد (م: يوجب) الواجب تعالى جوهراً قديماً مجرّداً يكون هو المؤثّر فيما عداه بالاختيار. لا يقال هذه الواسطة منتفية (م: منفيّة) بإجماع المسلمين ولأنّها جزء العالم وقد تقدّم حدوثه؛ لأنّا نقول: حقيّة الإجماع مبنيّة على الاختيار؛ لأنّ الإجماع مبنيّ على النبوّة المبنيّة على المعجزة المبنيّة على أنّه تعالى لا يفعل القبيح وإلّا لجاز خلق ←

و التسلسل باطلان فالإيجاب باطل فثبت الاختيار.

في إحداث العالم

قال: سؤال: هو[١] موجب في وقت أو تقديره فلا قدم و لا تسلسل. جواب: التسلسل لازم؛ لأنّ الكلام في الوقت كذلك.

أقول: تقرير السؤال أن نقول: العالم إمّا أن يصحّ قدمه أو لا. و على التقدير الأوّل يلزم الإيجاب[٢] و القدم[٣]. و على التقدير الثاني نقول: إنّ الفعل كما يعتبر في حصوله وجود العلّة الفاعليّة فكذلك يعتبر في وجوده حصول القابل. و العالم[٤] قبل وجوده كان محالاً فلم تكن العلّة موجبة له في ذلك الوقت. و في وقت الإمكان تكون العلّة موجبة له[٥] فلا يلزم التسلسل و لا القدم، و لا ينافي ذلك الإيجاب.

و أجاب المتكلّمون عن هذا السؤال بأنّ التسلسل لازم؛ لأنّ العلّة إذا كانت موجبة في وقت دون وقت لذاتها[٦] فالكلام في ذلك الوقت[٧] كالكلام في العالم؛ فإنّا نقول: ذلك الوقت إن كان قديماً لزم قدم العالم[٨]، و إن كان حادثاً فلابدّ له من

← المعجز على يد الكاذب للإضلال. و القبيح ما يذمّ عقلاً فاعله أو ما نهي عنه شرعاً، و ذلك إنّما يكون في الأفعال الاختياريّة؛ فإنّ الحجر إذا وقع على رأس إنسان فشجّه فإنّه لا يذمّ بذلك و لم يُنْهَ شرعاً عن ذلك، و الذي ثبت حدوثه من قبل هو الأجسام لا كلّ ممكن. لا يقال: بل كلّ ممكن، لأنّ تأثير الفاعل فيه إمّا حال وجوده و يلزم (م: + منه) تحصيل الحاصل، أو حال عدمه و يلزم منه (م: ـ منه) الحدوث؛ لأنّا نقول: التأثير حال الوجود الذي هو الأثر لا غيره حتّى يكون تحصيلاً للحاصل، و لأنّ الإيجاد استتباع لوجودٍ آخر، و جاز أن يكون ذلك الوجود تابعاً في جميع زمان تحقّقه، و لا يلزم منه (م: ـ منه) تحصيل الحاصل.

١. أ: و هو.
٢. أ، م: يلتزم بالإيجاب، و في ن: يلزم بالإيجاب.
٣. م: و العدم.
٤. م: + و العاقل.
٥. م: ـ له.
٦. م: ـ لذاتها.
٧. ي: ـ الوقت.
٨. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يوصف بالقدم و الحدوث أن لو كان متحقّقاً، أمّا إذا كان مقدّراً فلا.

وقت آخر تكون العلّة موجبة له فيه دون ما قبله.

رأي المتكلّمين في عدم افتقار الإحداث إلى وقت

قال: وهذا غير مرضيّ عندي؛ لأنّ الإحداث جاز أن لا يكون في وقت، على رأي المتكلّم[١].

أقول: أخذ يعترض على المتكلّمين في هذا الجواب. وتقريره: أنّ الإحداث عند المتكلّمين لا يفتقر إلى الوقت في جانب المختار، وإلّا لزم التسلسل، كما ألزموه في جانب الموجب[٢]. وإذا لم يتوقّف إحداث المختار على وقت فلم لا يجوز أن يقال بأنّ تأثير الموجب لا يتوقّف على وقت؛ فإنّ الاختيار والإيجاب لا تأثير لهما[٣] في الاستغناء عن الوقت والحاجة إليه.

تأثير العلّة كافٍ في الإيجاد

قال: إلّا أنّ الجواب هو أنّه: إن لم يحدث أمر لم يتجدّد الفعل ضرورة، وإن حدث تسلسل.

أقول: لمّا اعترض على كلام المتكلّمين أجاب بما هو الحقّ في نفسه.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا الكلام غير متوجّه على المتكلّم؛ لأنّ المتكلّم قال: الفاعل مختار؛ لأنّه لو كان موجَباً لزم التسلسل. اعترض الحكيم بأنّه إنّما (م: لا) يجب التسلسل أن لو (م: ـ لو) لم يتوقّف الإيجاد على تحقّق الإمكان (م: + الذي) بيّن أنّه ليس بأزليّ، فعند حصول الشرط يجب فيكون العالم حادثاً من غير شرط. أجاب المتكلّم بأنّ ذلك الشرط إمكاناً كان أو وقته أو هما معاً لحدوثه يحتاج إلى شرط آخر، ويتسلسل. ومن الجليّ الواضح عدم توجّه هذا الكلام عليه.

٢. في حاشية م: لأنّ تأثير الله تعالى في ذلك الوقت يفتقر إلى وقت آخر، ويتسلسل.

٣. ي: له.

وتقرير الجواب أن نقول: لو تأخّر تأثير العلّة الموجبة عن ذاتها لكانت ذاتها غير كافية في الإيجاد، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجّح. بل لابدّ لها من أمر ينضاف إليها[١] تتمّ به فيحصل الأثر، فنقول: إمّا أن يحصل[٢] ذلك الأمر الذي فرضناه متمّماً لها في التأثير أو لا. وعلى التقدير الأوّل[٣] يلزم التسلسل، وعلى التقدير[٤] الثاني يلزم أن لا يتجدّد الفعل ضرورة.

قدرته تعالى أزليّة

قال: وهي أزليّة؛ لأنّها إمّا عين ذاته فظاهر، وإمّا مغايرة؛ فإمّا واجبة فظاهر أو ممكنة فمفتقرة[٥] إمّا إليه بلا شرط أو بشرط قديم، فيلزم القدم وإلّا تسلسلت الشرائط[٦].

أقول: لمّا فرغ من إثبات[٧] أصل القدرة شرع في أحكامها فقال: إنّ كون الله تعالى قادراً أمر أزليّ، والدليل عليه أنّ هذه الصفة إمّا أن تكون عين[٨] ذات الله تعالى، أو مغايرة له. وعلى التقدير الأوّل يلزم قدمها، لِما ثبت من وجوب قدمه

١. أ: + حتّى.
٢. م: يتحصّل.
٣. في حاشية م: وهو أن يحصل الأمر الذي فرض متمّماً يلزم التسلسل؛ لأنّ أمره تعالى في ذلك الأمر يكون موقوفاً على أمر آخر، وذلك الآخر على الآخر وهكذا.
٤. م: ـ التقدير.
٥. م: فمفتقر.
٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا إعادة الدليل الأوّل. والاعتراض الذي أورده المعترض باقٍ، وهو أنّه إنّما يلزم التسلسل أن لو لم يتوقّف على الإمكان الذي بان أنّه غير أزليّ. ويعود جواب المتكلّم بأنّ تجدّد هذا الشرط يحتاج إلى مرجّح، ويلزم التسلسل. ويمكن أن يجاب بجوابٍ غير ما ذكره، وهو أنّه إذا امتنع محمول لذات موضوعه وجب نقيض ذلك المحمول لذات ذلك الموضوع، وإمكان العالم لحدوثه يمتنع في الأزل لذاته فيجب الحدوث لذلك الإمكان لذاته، فلا يحتاج إلى غيره في حدوثه فلا يتسلسل.
٧. م: من أسباب.
٨. م: غير.

تعالى.

وعلى **التقدير**[١] الثاني نقول[٢]: هذه الصفة إمّا أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها؛ فإن كان الأوّل لزم اجتماع واجبَي الوجود، وهو محال لما يأتي. ومع استحالته فهو مستلزم للمطلوب؛ لأنّها إذا كانت واجبة لزم قدمها، لِما ثبت من قدم واجب الوجود. وإن كانت ممكنة فلابدّ لها من مؤثّر، فمؤثّرها إمّا أن يكون هو ذات الله تعالى أو غيره. والثاني محال، وإلّا لكان واجب الوجود منفعلاً عن الغير، وهو محال[٣]. وأيضاً: فإنّ ذلك الغير ممكن لما يأتي، فالمؤثّر فيه[٤] هو الله تعالى بالقدرة، فيلزم التسلسل أو الدور. وإن كان الأوّل[٥] فإمّا[٦] أن يكون الله تعالى مؤثّراً فيها على الإطلاق فيلزم قدمها؛ لأنّ عند قدم العلّة التامّة يلزم قدم المعلول. وإمّا أن يكون مؤثّراً فيها بشرط فذلك الشرط إن كان قديماً لزم قدم الصفة، وإن كان محدثاً كان الكلام في حدوثه كالكلام في حدوث القدرة[٧]؛ لأنّ حدوثه إن كان من الله تعالى بواسطة القدرة لزم تقدّم القدرة عليه، فيلزم الدور. وإن كان بالإيجاب لزم أن يكون تأخّره عن ذات الله تعالى الموجبة له إنّما كان لأجل شرط حادث،

---

١. م: القدرة. ٢. أ: فنقول.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المحال هو احتياجه إلى غيره في ذاته، وأمّا في صفاته فلا؛ فإنّه يحتاج في صفاته الإضافيّة والسلبيّة إلى الغير، فلِم لا يجوز ذلك في الحقيقيّة؟ فإن قال: القدرة تتوقّف جميع الأغيار عليها، فلو توقّف على الغير، دار. قلنا (في م: قلت): فذلك رجوع إلى الدليل الثاني، فيبقى الأوّل مستدركاً.

٤. م: فيها. وفي حاشية م: إن أثّر بقدرة أُخرى؛ لأنّ تلك القدرة الأُخرى حينئذ حاصلة في الغير وهو ممكن أيضاً، فالمؤثّر فيه هو قدرة الله تعالى، وهكذا إلى غير النهاية.

٥. في حاشية م: وهو أن يكون المؤثّر فيها هو الله تعالى.

٦. م: ـ فامّا.

٧. في حاشية م: بأن نقول: تأثير الله علّة في ذلك الشرط، إمّا أن يكون موقوفاً على شرط أولا؛ فإن كان الثاني لزم قدمه، وإن كان الأوّل فذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً؛ فإن كان قديماً لزم قدمه، وإن كان حادثاً نقلنا الكلام إليه، ويتسلسل.

و يتسلسل.

الوجه الأوّل على أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور

قال: و قدرته على كلّ مقدور؛ لأنّ علّة تعلّق القدرة بالمقدور الإمكان، وهو حاصل في الكلّ فالكلّ مقدور.

أقول: اختلف الناس في أنّه تعالى هل هو قادر على كلّ مقدور أم لا؟ فأثبته جماعة ونفاه أكثر المعتزلة[١] والفلاسفة[٢] والمجوس[٣] والصابئة[٤] والثنويّة، ومن أصحابنا السيّد المرتضى[٥] والشيخ أبوجعفر الطوسيّ[٦]. والحقّ عندي هو الأوّل، و يدلّ عليه وجهان.

الأوّل: أنّ علّة صحّة تعلّق قدرة الله تعالى بالأثر إنّما هي الإمكان. وبيانه: أنّ الماهيّة إمّا أن تكون واجبة أو ممتنعة أو ممكنة. وعلى التقديرين الأوّلين يستحيل تعلّق القدرة بها فلم يبق إلّا الثالث، فعلمنا أنّ علّة صحّة التعلّق[٧] إنّما هي الإمكان.

لا يقال: إنّ الصحّة أمر عدميّ فلا يعلّل. وأيضاً: قولكم: الماهيّة إمّا أن تكون واجبة أو ممتنعة أو ممكنة[٨]. وعلى تقدير وجوبها وامتناعها لا يصحّ تعلّق القادر بها، فلم يَبقَ لصحّة التعلّق علّة[٩] سوى الإمكان، مغالطة. لأنّ الماهيّة وإن كانت

---

١. المحصّل ٢٥٧ ـ ٢٥٩، تلخيص المحصّل ٢٩٨ ـ ٣٠٠؛ المعتمد في أصول الدين ١٣٩ ـ ١٤٠.

٢. نفسه.

٣. نفسه.

٤. نفسه.

٥. نفسه. وفي حاشية م: ذهب السيّد إلى أنّه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد.

٦. الذخيرة في علم الكلام ٨٢؛ تمهيد الأصول ٢٤؛ أنوار الملكوت ٨٨.

٧. في حاشية م، ي: قلت: يلزم ممّا ذكره توقّف تعلّق القدرة بالشيء على إمكانه. وأمّا أنّ الإمكان هو العلّة الموجبة للتعلّق المذكور فلم يلزم من ذلك؛ لجواز توقّفه على شرط آخر.

٨. أ، ن: أو ممكنة أو ممتنعة.

٩. ن: عليّة.

لا تخلو عن هذه القضايا لكنّها مغايرة لها، فإنّ الماهيّة من حيث هي هي ليست أحد[١] هذه الثلاثة، فلا يلزم من سقوط درجة الوجوب والامتناع عن الاعتبار جعل الإمكان علّة؛ لجواز أن تكون الماهيّة هي العلّة. وأيضاً: يلزم كون العبد قادراً على كلّ مقدور؛ لأنّ له مقدوراً وعلّة تعلّقه[٢] بذلك المقدور ليس إلّا الإمكان، وهو مشترك. وأيضاً لا يلزم من صحّة نسبة الممكنات بأسرها إليه نسبة المقدوريّة صحّة نسبته[٣] إليها بصحّة القادريّة[٤]؛ فإنّ كون الأثر يصحّ استناده إلى هذه الذات من حيث هو مغاير كون الذات يصحّ تأثيرها في هذا الأثر من حيث الذات وغير[٥] مستلزم له. ألا ترى أنّ الأشياء يصحّ نسبتها إلى العلم نسبة[٦] المعلوميّة، ونسبة العلم إليها لا يصحّ من حيث هو.

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ صحّة المقدوريّة وإن كانت عدميّة لكنّها أمر اعتباريّ حكم بها العقل لبعض الذوات، فلابدّ له من علّة لأجلها صحّ نسبة ذلك الأمر الاعتباريّ[٧] إلى تلك الذات دون غيرها.

وعن الثاني: بأنّ هذه الاعتبارات وإن كانت مغايرة للذات لكن العقل إذا لحظ الماهيّة من حيث وجوب وجودها أو امتناعه استحال إسناد[٨] الحاجة إليها. وإذا لحظ الإمكان حكم بالحاجة، فالإمكان إن كان هو العلّة فهو المطلوب[٩]، وإن

---

١. م: إحدىٰ.
٢. م: صحّة تعلّقه.
٣. م: نسبة.
٤. في حاشية م، ي: قلت: القادر والمقدور من حيث هما كذلك متضايفان، والمتضايفان متكافيان في الوجود، فلا يعقل صحّة وجود أحدهما وامتناع الآخر. والعلم والمعلوم إن أُخذا مطلقين فهما يتلازمان (م: ملازمان)، وإن أُخذا معيّنين فكذلك، وإن أُخذا مختلفين فلا تلازم من الجانبين.
٥. ي: غير.
٦. م: ـ نسبة.
٧. م: ـ الاعتباريّ.
٨. أ، ن: استناد.
٩. ي: فالمطلوب.

كان العلّة هو الإمكان مع الماهيّة لزم المحال؛ لأنّ الإمكان وحده كافٍ. وإسناد[١] الحكم إلى مجموع يكون أحد أفراده كافياً فيه[٢] باطل.

وعن **الثالث**: أنّ قدرة العبد لمّا كانت جسمانيّة كانت متعلّقة بالوضع، فلا يعقل[٣] إلّا بمشاركته، فانحصرت مقدوراتها[٤]، بخلاف قدرة الله تعالى فإنّه لتجرّده تكون نسبته إلى جميع المقدورات على السويّة[٥]، فافترقت القدرتان[٦].

وعن **الرابع**: أنّ الأشياء الممكنة إذا صحّ نسبتها إلى مقدوريّة[٧] الله تعالى وجب صحّة نسبة قدرته تعالى إليها؛ لأنّها[٨] متماثلة من حيث الإمكان، فإذا صحّ على البعض نسبة القدرة إليه صحّ على الباقي ذلك، بخلاف العلم المتعلّق بالشيء المخصوص على ما هو به فلا يصحّ نسبته إلى جميع الأشياء نسبة واحدة، كما لا يصحّ نسبة جميع[٩] الأشياء إليه نسبة واحدة.

الوجه الثاني على أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور

قال: ولأنّه إن صحّ وجب لأنّها صفة نفسيّة متى صحّت وجبت وإلّا توقّفت فلا تكون نفسيّة. وبيان المقدّم: أنّه حيّ.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدالّ على كونه تعالى قادراً على كلّ مقدور. وتقريره أن نقول: إن صحّ على واجب الوجود أن يقدر على كلّ مقدور وجب أن

---

١. ن: واستناد.
٢. م: ـ فيه.
٣. ي: فلا تفعل.
٤. ي: مقدوراته.
٥. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع ذلك؛ فإنّ عنده نسبتها إلى الممكنات مختلفة.
٦. م: القديرتان.
٧. أ: مقدور.
٨. في حاشية م، ي: قلت: العلّة في ذلك، المطابقة لا الإمكان؛ فإنّا لو فرضنا الممتنعات مقدورة له بالقوّة لكان قادراً عليها بالقوّة.
٩. م: جمع.

يقدر على كلّ مقدور[١]. والمقدّم حقّ، فالتالي مثله. وبيان[٢] الشرطيّة: أنّه إذا صحّ أن[٣] يقدر على كلّ مقدور، (فلو لم يجب)[٤] حصول هذه الصفة نظراً إلى ذاته لافتقر في حصول هذه الصفة إلى الغير، فلا تكون هذه الصفة نفسيّة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وأمّا بيان صحّة المقدّم[٥] فلأنّه تعالى حيّ، والحيّ من حيث هو حيّ لا يستحيل عليه أن يقدر على كلّ مقدور[٦].

قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلّا واحد» وجوابها

قال: سؤال: هو واحد لا يصدر[٧] منه إلّا واحد، فلا يقدر على الكلّ. وبيان الملازمة: أنّ مفهوم صدور ا غير ب فإن دخلا أو أحدهما[٨] تركّب، وإلّا تسلسل.

أقول: لمّا ذكر المذهب الحقّ والاستدلال عليه شرع الآن في تقرير[٩] المذاهب الباطلة والاحتجاج عليها و فسخ تلك[١٠] الحجج؛ فمن المذاهب الباطلة مذهب الفلاسفة في هذا المقام، فإنّهم قالوا: إنّه تعالى واحد حقّاً من كلّ جهة،

---

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا الدليل بعينه يقتضي أن يكون مريداً لكلّ مراد، وأنتم تقولون: يمتنع إرادته للقبائح.

٢. م: والبيان.

٣. أ: أنّه.

٤. م: فلو وجب.

٥. في حاشية م، ي: قلت: الصحّة هي الإمكان، ولا يلزم من إمكان شيء وقوعه؛ لجواز أن يبقى الممكن على حالة العدم دائماً؛ إمّا لعدم علّته الممكنة دائماً أو امتناعها (م: لامتناعها لذاتها)، فلا يلزم من كون القدرة صحيحة بالذات وقوعها حتّى يحتاج إلى غير الذات لو لم يجب وقوعها بالذات. وإن سلّم فالمقدور كون الصحّة نفسيّة لا الوقوع، فلا خلف لو وجب بالغير.

٦. في حاشية م، ي: قلت: كلّيّة هذه المقدّمة ممنوعة ومنقوضة بجميع الحيوانات، فإنّها حيّة، وليست يصحّ قدرتها على كلّ مقدور، ولأنّ كلّ ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، ومن المحال أن تخلق البقّة السماوات والأرض وجميع الملائكة.

٧. أ، ن، ي: لا يصحّ.

٨. م: وأحدهما.

٩. م: في تقدير.

١٠. م: ـ تلك.

والواحد حقّاً يستحيل أن يصدر عنه أكثر من واحد. أمّا الصغرى فسيأتي الاستدلال عليها، وأمّا الكبرى فقد احتجّوا عليها بثلاث حجج.

الأولى: أنّ الواحد لو صدر عنه ا وب ومفهوم صدور ا غير مفهوم صدور ب وإلّا لكان من عقل أنّ ذاتاً قد صدر عنها أحد المعلولين وجب أن يعقل صدور المعلول الآخر عنها، وهو محال. وإذا تغاير المفهومان فإمّا أن يكونا من مقوّمات الذات أو[١] من عوارضها، أو[٢] يكون أحدهما من المقوّمات والآخر من العوارض. فإن كان الأوّل لزم التركيب في تلك العلّة، وكذلك إن كان أحدهما من المقوّمات والآخر من[٣] العوارض. وإن[٤] كانا من العوارض نقلنا الكلام إليهما[٥] وقلنا: إنّ[٦] صدور أحد هذين المفهومين مغاير لصدور المفهوم الآخر، فإمّا أن يكون هذان المفهومان من المقوّمات أو من العوارض أو بالتفريق، ويعود البحث ويلزم التسلسل.

الحجّة الثانية

قال: ولأنّ صدور[٧] شيء، وما ليس بذلك تناقض[٨].

أقول: هذه هي[٩] الحجّة الثانية على أنّ «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد»[١٠]. وتقريرها: أنّه لو صدر عن العلّة ا و ب[١١] وب ليس ا فحينئذ يكون قد صدر عن

---

١. م: و.
٢. ن: و.
٣. م: ـ من.
٤. م: إن.
٥. م: اليها.
٦. أ: ـ إنّ.
٧. م: الصدور.
٨. م: ناقض.
٩. أ، ن: ـ هي.
١٠. أ، ن: واحد.
١١. في حاشية م: ممنوع بل صدر عنه ا، وشيء يلزمه أنّه ليس ا.

تلك العلّة ا وليس ا، وهو تناقض[١].

الحجّة الثالثة

قال: ولأنّ اختلاف الآثار يدلّ على الاختلاف، فعلى التعدّد أولى.

أقول: هذه الحجّة الثالثة وتقريرها: أنّ اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثّرين[٢]، فإنّا نستدلّ على اختلاف طبيعتَي النار والماء بصدور الحرارة عن النار والبرودة عن الماء، والحرارة والبرودة مختلفتان، فتكون الطبيعتان مختلفتين. فإذا كان اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثّرين فبأن يدلّ على تعدّدها[٣] وتغايرها أولى؛ فإنّ دلالة الشيء على وجود العامّ أولى من دلالته على الخاصّ.

الجواب الأوّل

قال: جواب: الصدور ذهنيّ وإلّا تسلسل، ومعارض بالسلوب[٤].

أقول: أجاب عن الوجه الأوّل من حيث النقض ومن حيث المعارضة؛ أمّا النفض فبأن منع القسمة وحصرها فإنّ مفهوم صدور ا ومفهوم صدور ب إنّما ترد عليهما القسمة بالتقويم والعروض والتفريق[٥] على تقدير أن يكونا وجوديّين أمّا على تقدير أن يكونا مفهومين ذهنيّين لا ثبوت لهما في الخارج فإنّ القسمة تكون باطلة.

---

١. ن: محال.

٢. م: المؤثّر.

٣. بياض في ن.

٤. م: بالسكوت.

٥. أ: ـ والتفريق.

ثمّ استدلّ على هذا المنع[1]، وقال: لو كان صدور المعلول عن العلّة أمراً خارجيّاً لكن إمّا واجب الوجود أو ممكن الوجود. والأوّل باطل، أمّا أوّلاً فلاستحالة التعدّد في واجب الوجود. وأمّا ثانياً؛ فلأنّ الصدور من الصفات الاضافيّة فهي متأخّرة عن المضافين، فكيف تكون واجبة الوجود؟ وإذا كان ممكن الوجود لم يكن له بدّ من علّة يصدر عنها، فصدوره عن تلك العلّة[2] إن كان واجباً لزم المحال، وإن كان ممكناً نقلنا الكلام إليه، و يلزم التسلسل.

و **أمّا المعارضة**[3] فبأن نقول: لو صحّ ما ذكرتم لزم أن لا يسلب عن الشيء الواحد أكثر من واحد، وأن لا يتّصف الواحد إلّا بشيء واحد. وبيانه: أنّ سلب ا عن ج مغاير لسلب ب عنه؛ لأنّا نعقل[4] أحد السلبين[5] ونغفل[6] عن الآخر فإمّا أن يكونا من المقوّمات أو من العوارض أو بالتفريق ونسوق الكلام. وكذلك اتّصاف ا، بب غير اتّصافه بج، فهذان المفهومان إمّا أن يكونا من المقوّمات أو من العوارض، و يعود البحث. ولمّا كان هذا باطلاً قطعاً فكذلك ما ذكرتم[7].

لا يقال: اتّصاف الشيء بغيره وسلب الشيء عن غيره لا يعقل إلّا بين شيئين.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: المنع لا يستدل عليه المانع على ما هو مقرّر في صناعة المناظرة، مع أنّ هذا ليس استدلالاً على المنع بل على سنده، و هو أفحش من الأوّل عند أرباب هذه الصناعة.
و أيضاً: الدليل الذي ذكره مدخول؛ لجواز أن يكون صدور الصدور عينه فلا يحتاج إلى علّة أخرى، أو نقول: يجوز (في م: لجواز) أن يكون صدور المعلول عن العلّة أمراً خارجيّاً و صدور الصدور أمراً اعتباريّاً، فإنّه لا يلزم من وجود (م: وجوديّة) جزئيّ من (م: عن) جزئيّات كلّيّ، وجود (م: وجودية) جميع جزئيّاته، و على الوجهين لا يتمّ لزوم (م: ـلزوم) التسلسل.

٢. في حاشية م: و هو صدور الواجب عن الغير و تعدّده.

٣. م، ي: العارضة. و في حاشية م، ي: قلت: المعارضة في اصطلاحهم الدليل الذي يقيمه السائل على نقيض المدّعى (بعد تسليم دليل المدّعى ـ ليس في م) الذي أقامه المعلّل عليه، و هذا ليس كذلك، و إنّما ذلك نقض اجماليّ عندهم، فإن اصطلح على أن يُسمّى مثل ذلك معارضة فلا مشاحّة في الاصطلاحات، لكنّه يكون خارجاً عن المتعارف بينهم.

٤. م: لأنّ العقل.

٥. ن: الشيئين.

٦. م: فصل.

٧. م: ذكرت.

و نحن نجوّز أن يصدر عن الواحد، باعتبارات متغايرة، معلولات كثيرة. فإن أجيب بأنّ الصدور كذلك لا يعقل إلّا بين الشيئين.

قلنا: الصدور يؤخذ[١] على وجهين، أحدهما: كون الذات بحيث يصدر عنها المعلول. و هذا الاعتبار لاحق للماهيّة من حيث هي هي لا باعتبار المعلول[٢]. و ثانيهما: المعنى الإضافيّ الذي لا يفهم إلّا بين شيئين؛ لأنّا نقول: كما عقلتم الصدور[٣] مأخوذاً بهذين الاعتبارين[٤] فاعقلوا في[٥] السلب و الاتّصاف كذلك؛ فإنّ كون الماهيّة[٦] بحيث يسلب عنها شيء أو[٧] بحيث تتّصف بأمر اعتبار مغاير (المعنى السلب)[٨] و الاتّصاف بالمعنى الإضافيّ.

الجواب الثاني

قال: و التناقض لازم من الصدور و عدمه.

أقول: هذا جواب الوجه الثاني، و هو ظاهر؛ فإنّ التناقض إنّما يلزم أن لو قلنا: إنّه يصدر عن العلّة ا ولم يصدر عنها ا. أمّا إذا قلنا: إنّه يصدر عنها ا و ما ليس

---

١. أ، ن: يوجد.

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا المعنى، أعني الأوّل من المعنيين المذكورين، لا يُعقل بدون المعلول؛ لأنّ الصدور فيه مقيّد بالمعلول، فلا فرق بين الأمرين في كونهما إضافيّين.

٣. في حاشية م: المراد بالصدور المعنى الأوّل، فلا يكون لذلك أي لا يعقل إلّا بين شيئين، بل الحقّ في الجواب أن نقول... (بياض).

٤. في م: ـ في.

٥. م: ـ في.

٦. في حاشية م، ي: قلت: الحال و إن كان ما ذكرتموه، لكن يكفي العلّة مع كونها في ذاتها بحيث يجب عنها المعلول في وجود المعلول خارجاً، و لا يكفي المسلوب عنه مع الحيثيّة المذكورة في تحقّق السلب؛ فإنّه حكم ذهنيّ لا يمكن تحقّقه إلّا بعد تصوّر المسلوب، و الاتّصاف يحتاج إلى تحقّق الصفة و القبول إلى تحقّق المقبول، و لا يكفي الذات مع الحيثيّة في ذلك، فعاد الكلام الأوّل.

٧. ن: لو.

٨. ن: للسلب.

بـ‍ا لا يلزم منه تناقض.

الجواب الثالث

قال: والتخلّف يدلّ[١] لا[٢] الاختلاف.

أقول: هذا جواب الوجه الثالث[٣]، وتقريره أن نقول: إنّما استَدلَلنا على كون طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار بأنّ طبيعة الماء يصدر عنها البرودة وتتخلّف البرودة عن النار، وأنّ النار يصدر عنها الحرارة (وتتخلّف)[٤] عن الماء، فنستدلّ بتخلّف أثر كلّ واحد منهما على مخالفتهما، ولا نستدلّ بالاختلاف على الاختلاف.

مذهب النظّام في أنّه تعالى غير قادر على القبيح

قال: سؤال للنظّام: فعل القبيح سفه أو حاجة؟ وهما محالان عليه.

أقول: هذا المذهب من جملة المذاهب الباطلة، وهو مذهب النظّام[٥]، فإنّه زعم[٦] أنّ الله[٧] لا يقدر على القبيح.

واحتجّ عليه بأنّه لو كان قادراً على القبيح لصحّ منه فعله. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان[٨] الشرطيّة: أنّ معنى القادر هو الذي يصحّ منه الفعل، فلو لم يصحّ منه القبيح لم يكن قادراً عليه. وبيان بطلان التالي: أنّ[٩] فعله محال، (وكلّ ما

---

١. أ: ـ يدلّ.
٢. م: إلّا، ن: على.
٣. أ، م: الثاني.
٤. م: فيه يتخلّف.
٥. **تلخيص المحصّل** ٣٠٠؛ **المعتمد في أصول الدّين** ١٤٠؛ **قواعد المرام** ٩٧؛ **أنوار الملكوت** ٨٩.
٦. في ن: يزعم.
٧. م، ن: + تعالى.
٨. أ، م، ن: وبيان.
٩. م: فلأنّ.

فعله محال)[١] فإنّه لا يكون صحيحاً. أمّا الكبرى فظاهرة، وأمّا الصغرى فلأنّ فعله مستلزم للمحال، فيكون محالاً. بيان الأوّل: أنّ من فعل القبيح فلا يخلو إمّا أن يكون عالماً به أو جاهلاً؛ فإن كان عالماً به فإمّا أن يكون محتاجاً إليه أو لا يكون. والثاني سفه[٢]؛ فإنّ العالم بقبح القبيح الغنيّ عنه لو صدر عنه كان سفيهاً[٣]، فإذن فعل القبيح يستلزم أحد محالات ثلاثة، هي[٤] إمّا الجهل أو السفه أو الحاجة. والثلاثة باطلة في حقّ الله تعالى، فيكون فعل القبيح محالاً منه.

جواب المؤلّف على مذهب النظّام

قال: جواب: بالنظر إلى الداعي محال، وإلى القدرة ممكن.

أقول: تقرير الجواب (أن يقال:)[٥] ما ذكرتموه إنّما يدلّ على استحالة صدوره منه مطلقاً، وذلك لا يستلزم استحالة قدرته عليه؛ لجواز أن يكون استحالة صدوره منه إنّما كانت باعتبار عدم الداعي لا باعتبار عدم القدرة؛ فإنّ الفعل كما يمتنع أن يقع باعتبار عدم القدرة عليه كذلك يمتنع أن يقع باعتبار عدم الداعي إليه، فالحاصل أنّ امتناع الفعل أعمّ من عدم القدرة فلا يجوز استدلال[٦] به عليه. هذا تقرير ما أجاب به أبو الحسين[٧].

---

١. م: وكلّ محال إلى ما فعله محال.
٢. أ: سفيه.
٣. ي: سفهاً. وفي حاشية م، ي: قلت: إن أردتَ (في م: أراد) بالسفه لزوم ما يتعارفه الجمهور، وهو صرف الأموال في الوجوه التي لا تلائم تصرّفات أهل العرف فلا نسلّم لزوم ذلك، وإن سمّيت الفعل القبيح الذي لا (م: ـ لا) يعلم الفاعل قبحه وهو غنيّ عنه سفهاً، فلِم قلتَ: إنّه محال عليه تعالى؟ وإن أردت معنى آخر فاذكره وبيّن لزومه واستحالته. قلت: المراد الثاني، واستحالته ضروريّة.
٤. م: وهي.
٥. ليس في م.
٦. م: الاعتدال.
٧. **المحصّل** ٢٨٠ ـ ٢٨١؛ **تلخيص المحصّل** ٣٢٥.

مذهب أبي الحسين البصريّ في القدرة

قال: وأشكل على أبي الحسين بأنّه لو امتنع تحقّق الداعي لامتنع القبيح؛ لتوقّفه عليه وتخلّص بالتزامه ولا يدلّ على عدم القدرة.

أقول: تقرير الإشكال أن نقول: الداعي إلى القبيح إمّا أن يكون موجوداً وإمّا أن لا يكون؛ فإن كان الأوّل وثبتت القدرة لزم أحد المحالات المذكورة[١]. وإن كان الثاني[٢] كان الفعل ممتنعاً؛ لتوقّفه على الداعي، فيكون القبيح ممتنعاً فلا يكون مقدوراً عليه.

وهذا الإشكال في غاية السقوط؛ فإنّه ليس بمحال أن يكون الفعل ممتنعاً نظراً إلى الداعي، ويكون مقدوراً. والذي يدلّ على أصل المسألة[٣] ما بيّنّا[٤] من كونه تعالى قادراً على كلّ ممكن.

وللمعتزلة طريق آخر، وهو أنّه تعالى قادر على الكذب وهو قبيح، فإنّه تعالى إذا كان قادراً على أن يقول: العالم ليس بقديم، كان قادراً[٥] على أن يقول: العالم قديم؛ فإنّ القادر على مجموع أفعال قادر على كلّ واحد من تلك الأفعال. وأيضاً: الله[٦] تعالى قادر على الجهل[٧]، وهو قبيح؛

---

١. في حاشية م: وهي إمّا الجهل أو الحاجة أو السفه.

٢. في حاشية م: وهو أن لا يكون الداعي موجوداً.

٣. في حاشية م: وهو أنّ الله تعالى قادر على القبيح.

٤. في حاشية م: والقبيح من جملة الممكنات، فيكون قادراً عليه.

٥. في حاشية م، ي: قلت: إن أردتَ (في م: أراد) أنّه قادر على أن يتلفّظ بهذه الألفاظ فذلك غير صحيح؛ لأنّ ذلك بالآلات الجسمانيّة، وذلك ممتنع في حقّه تعالى. وإن أردت أنّه قادر على خلق هذه الألفاظ في جسمٍ فمسلّم، لكنّ (في ي: لكان) الخالق لمّا يدلّ على التصديق الكاذب لا يكون كاذباً. وإن أردت أنّه قادر على أن يحكم بهذا الحكم مصدّقاً به فللنظّام أن يمنع ذلك، ودليلك لا يثبت ذلك.

٦. أ، م، ن: هو.

٧. في حاشية م: أي على خلق الجهل المركّب في شخص.

لأنّه[١] تعالى قادر على العلم، والقادر على الشيء قادر على ضدّه[٢].

مذهب عبّاد بن سليمان في القدرة

قال: سؤال لعبّاد[٣]: ما علم عدمه غير مقدور الوجود وإلّا لزم الجهل.

أقول: هذا أحد المذاهب الباطلة في هذا المقام، وهو مذهب عبّاد بن سليمان[٤]؛ فإنّه ذهب إلى أنّ ما علم الله تعالى عدمه فإنّه لا يكون وجوده مقدوراً، والمحقّقون على خلافه.

واستدلّ عبّاد على مذهبه بأنّه إذا علم أنّ[٥] الشيء لا يوجد (استحال أن يوجد)[٦] وإلّا لزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً، وإذا[٧] كان مستحيل الوجود لم يكن مقدوراً.

جواب مذهب عبّاد

قال: جواب: الجهل لازم للوقوع لا للقدرة، وهو محال من حيث العلم.

أقول: تقرير الجواب أن نقول: الله تعالى إذا علم (بعدم الشيء)[٨]، فوقوعه يكون مستلزماً للجهل، فيكون محالاً لغيره لا لذاته. وبيان ذلك: أنّ العلم تجب فيه

← وفي حاشية م، ي: قلت: من قال إنّ علمه تعالى عين ذاته فجهله ممتنع لذاته، فليس شيء منهما مقدوراً له. ومن قال بزيادة علمه قال بأنّ الذات موجبة له فلا يكون شيء منهما مقدوراً. وإن أردت جهل خلقه فلا نسلّم قبحه؛ لأنّه تعالى يفعله، إذ كلّ مولود يولد جاهلاً، قال تعالى: ﴿والله خلقكم في بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾. (وزاد في م:) قلت: المراد بالجهل، الجهل المركّب لا الجهل البسيط.

١. أ: لأنّ الله.

٢. في حاشية م: هنا على أنّ القدرة تتعلّق بالضدّين.

٣. م: العبّاد.

٤. المحصّل ٢٥٩؛ تلخيص المحصّل ٣٠١.

٥. م: ـ أنّ.

٦. ليس في ن.

٧. ن: وإن.

٨. ي: بعدم وقوع الشيء.

المطابقة، فإذا وصفت العلم بالعدم وجب أن يكون العدم[١] موضوعاً قبل وضع العلم حتّى يتعلّق به العلم، فإنّ العلم تابع للمعلوم وحكاية عنه، وحال فرض العدم يكون الوجود محالاً؛ لأنّه يكون العدم واجباً حينئذ للفرض لا لذاته، ويكون هذا الوجوب لاحقاً لا سابقاً فلا يؤثّر في إمكان الممكن. كما أنّك إذا فرضت الماهيّة معدومة فإنّها بهذا الاعتبار يستحيل أن تكون موجودة، وتكون هذه الاستحالة غير ذاتيّة بل إنّما حصلت من ذلك الفرض ولا تكون مؤثّرة في الإمكان الذاتيّ، فإذن هو ممكن باعتبار ذاته فهو مقدور عليه من تلك الحيثيّة، وغير مقدور عليه من حيث وضع أحد الطرفين وتعلّق العلم به. ولا يلزم من ذلك استحالة[٢]، لتعدّد الحيثيّات.

مذهب البلخيّ في القدرة

قال: سؤال للبلخيّ[٣] لا يمكن أن يخلق فينا علماً ضروريّاً يتعلّق بما علمناه مكتسباً وإلّا لأمكن[٤] أن يخلق العلم بقدرة زيد المعلوم وجوده اكتساباً، ثمّ نشكّ في وجوده مع العلم الضروريّ بقدرته.

أقول: هذا مذهب رابع، وهو من المذاهب الباطلة ذهب إليه أبو القاسم البلخيّ[٥]، (وهو أنّه)[٦] تعالى غير قادر على أن يخلق فينا علماً ضروريّاً يتعلّق بما

---

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا البيان يقتضي اعتبار الوجوب الحاصل من فرض العدم واقعاً، وعبّاد لم يعتبر إلّا الوجوب الحاصل من كونه معلوماً؛ لأنّه ألزم من انتفاء الوجوب.

٢. أ: استحالته، وفي م: استحالة التعدّد.

٣. ي: البلخيّ.

٤. م: لا يمكن.

٥. غاية المرام في علم الكلام ٩٦؛ تلخيص المحصّل ٣٠١؛ أنوار الملكوت ٩١.

٦. م: وأنّه.

علمناه مكتسباً.

و احتجّ عليه بأنّه لو قدر على أن يخلق فينا علماً كذلك لأمكن أن يخلق فينا علماً ضروريّاً بقدرة زيد المعلوم وجوده بالاكتساب. و التالي باطل، فالمقدّم مثله. وبيان الشرطيّة[١] ظاهر؛ فإنّ العلم بالقدرة أحد العلوم المكتسبة. وبيان بطلان التالي: أنّه لو صحّ ذلك لجاز وقوع الشكّ في الضروريّات؛ لأنّه يجوز الشكّ في النظريّات، فإذا شككنا في وجود زيد الكسبيّ فإمّا أن نتشكّك حينئذ في قدرته أو لا. و الثاني[٢] باطل، و إلّا لكان العلم حاصلاً بأنّ زيداً قادر مع الشكّ في وجوده، وهو سفسطة. و الأوّل يلزم منه وقوع الشكّ في الضروريّات، فإذن لا يمكن أن يخلق لنا[٣] العلم الضروريّ بالصفة مع علمنا بالذّات اكتساباً.

و أيضاً لو أمكن أن يخلق فينا علماً ضروريّاً يتعلق بما علمناه مكتسباً لأمكن أن نعلم بالاكتساب ما هو الآن معلوم لنا بالاضطرار، فيلزم تجويز أن يكون (علمنا بأنفسنا)[٤] ولذّاتنا و آلامنا[٥] مكتسباً وعلمنا بالشرائع و النبوّات ضروريّاً، و ذلك محال.

و أيضاً: لو أمكن أن يخلق فينا العلم الضروريّ[٦] بما علمناه مكتسباً لزم منه[٧] حصول العلم الضروريّ بالشيء مع الجهل به. و التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه إذا تعلّق علمنا الضروريّ بشيء يمكن أن يتعلّق به[٨] علمنا الكسبيّ صحّ منّا الاستدلال على ذلك الشيء؛ لأنّا عقلاء، والأدلّة

---

١. ن: للشرطيّة.
٢. أ، م، ن: و التالي.
٣. أ، ن: ـ لنا.
٤. م: علمناه نفسنا.
٥. في حاشية م: لأنّه معلوم بالضرورة، و يمكن و يجوز أن يعلم بالكسب على ذلك التقدير.
٦. في حاشية م: لأنّه معلوم بالكسب، و يجوز أن يخلق الله تعالى فينا علماً ضروريّاً.
٧. أ: ـ منه.
٨. م: ـ به.

قـائمة، والمطلوب[١] يصحّ اكتسابه. وإذا صحّ منّا الاستدلال عليه مع علمنا الضروريّ به وحصول الاستدلال لا يستلزم العلم بل قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل فيكون الجهل حاصلاً، فعلى تقدير عدم حصول العلم الكسبيّ عقيب الاستدلال يكون الجهل حاصلاً والعلم الضروريّ حاصل به، هذا خلف.

جواب مذهب البلخيّ في القدرة

قال: جواب: العلم بالقدرة منفكّة عن الوجود محال غير مقدور، ولا يلزم استحالة العلم بالقدرة مع الوجود.

أقول: هذا جواب شبهته[٢] المذكورة في الأصل. وتقريره: أنّ العلم بالقدرة حالة العدم محال، والمحال غير مقدور[٣] والكلام مفروض في علم ممكن الوجود الكسبيّ لا في شيء محال ولا يلزم من استحالة العلم بالقدرة حالة العدم استحالة العلم بالقدرة حالة الوجود، فنحن نقول: إنّه يجوز أن يخلق فينا العلم الضروريّ المتعلّق بوجود زيد الكسبيّ وبقدرته.

والجواب عمّا ذكر ثانياً بالمنع[٤] من الشرطيّة؛ فإنّ العلوم الضروريّة لا يمكن أن يخلو الإنسان منها، فلا يكون الخلوّ[٥] منها[٦] ممكناً. والكسبيّ شرطه[٧] الخلوّ ولو

---

١. م: المطلوب.
٢. م: شبهة.
٣. في حاشية م، ي: قلت: هذا غير وارد عليه؛ لأنّه ما فرض العدم بل فرض الشكّ، ولا يلزم من كون الشيء مشكوكاً في وجوده كونه معدوماً، بل الجواب أنّ التقدير أنّه معلوم بالكسب. وعلى تقدير العلم بالشيء يكون الشكّ محالاً، والمحال جاز أن يلزمه المحال الذي ألزمه. (وزاد في م:) قلت: مراد المصنّف بقوله: حالة العدم، حالة عدم العلم لا حالة عدم المعلوم، وعدم العلم هو الشكّ.
٤. م: المنع.
٥. ن: ـ الخلوّ.
٦. م: ـ منها.
٧. في حاشية م، ي: قلت: لو كان ذلك شرطاً لما أمكن الاستدلال بدليل ثانٍ على ما ثبت بدليل أوّل، لكنّهم يستدلّون ←

سلّمنا الشرطيّة لمنعنا امتناع التالي.

وعن ما ذكره ثالثاً أنّ الاستدلال على الشيء مع العلم به محال؛ لما فيه من تحصيل الحاصل، فإذن[1] لا يمكننا حال العلم بالشيء علماً ضروريّاً أن نستدلّ عليه.

مذهب آخر للبلخيّ في أنّه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد

قال: سؤال للبلخيّ[2]: لا يقدر على مثل مقدور العبد؛ لأنّه تواضع أو عبث.

أقول: هذا أحد المذاهب الباطلة، وهو مذهب البلخيّ أيضاً، فإنّه زعم أنّ الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد واستدلّ عليه بأنّ فعل العبد إمّا[3] تواضع أو عبث. والله تعالى يستحيل منه فعل هذين، فلا يكون قادراً على مثل مقدور العبد.

← على مطلوب واحد بعدّة أدلّة.

لا يقال: المطلوب من الدليل الثاني كونه دالاًّ على ذلك المدلول وذلك غير المدلول.

لأنّا نقول: المطلوب من الدليل نتيجته، ونتيجته هي المدلول، وكونه دالاًّ لازم من ذلك، والاعتراض بعينه وارد على ما بعده. بل الجواب: لا يلزم من جواز ورود العلم الضروريّ على المكتسب عكسه، فإنّه جاز أن يتّضح وينجلي بعد اكتسابه جلاء الضروريّات بحيث لا يفتقر إلى إحضار الوسط وملاحظته. وأمّا تراجع العلم الضروريّ الجليّ إلى مرتبة يحتاج إلى وسط ملاحظ فذلك إمكانه في حيّز المنع يحتاج إلى دليل، مع أنّه واضح البطلان.

وعن الثاني: أنّ الاستدلال إذا كان جامعاً لجميع شرائط الصحّة لا يمكن أن يتخلّف عنه العلم، فلا يحصل الجهل.

١. أ: فلانّا.

٢. م: البلخيّ. **قواعد المرام ٩٧؛ تلخيص المحصّل ٣٠١؛ أنوار الملكوت ٨٩؛ شرح المواقف ٤٨٦.**

٣. أ، م، ن: ـ إمّا.

جواب الجبّائيّين عن البلخيّ

قال: جواب الجبّائيّين[١] هي صفات وعوارض لا تؤثّر في التماثل الذاتيّ.

أقول: قد أجاب أبو عليّ وأبو هاشم[٢] عن هذه الشبهة بأنّ كون الفعل طاعة أو عبثاً صفة عارضة للفعل[٣] واعتبار لاحق به يحصل بواسطة قصد العبد، وهي لا تؤثّر في تماثل الأفعال ولا يقتضي الاختلاف الذاتي.

مذهب المعتزلة في أنّه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد

قال: سؤال للمعتزلة[٤] غير أبي الحسين[٥] لا يقدر على مقدور العبد، وإلّا لصحّ[٦] منه خلافه إذ هو شان القادر فيجتمع[٧] الضدّان.

أقول: ذهب جماعة[٨] من المعتزلة إلى أنّ الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد، وخالفهم في ذلك أبو الحسين البصريّ. وبنى أولئك مذهبهم على امتناع

---

١. ن: للجبّائيّين.
٢. المحصّل ٢٨١ ـ ٢٨٧؛ تلخيص المحصّل ٣٢٦ ـ ٣٣٣.
٣. في حاشية م، ي: قلت: لو كان مراد المستدلّ أنّه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه منه (و زاد في م: أي وقوع الفعل مع صفاته) بدونها لا ينهض الجواب المذكور، بل الجواب أنّه إن أراد بالعبث ما ليس بطاعة منعنا عدم جوازه من الله تعالى؛ فإنّ أفعاله كلّها كذلك. وإن أراد الفعل الذي ليس له غاية صحيحة عقلاً وشرعاً فالحصر ممنوع؛ فإنّ المباحات كلّها ليست طاعة ولا عبثاً (في م: ولا عيباً) بهذا التفسير. سلّمنا الحصر، لكن لا نسلّم أنّه لا يقدر على الطاعة والعبث؛ فإنّهما ممكنان وكلّ ممكن مقدور له لكنّ الصارف يصرفه عن ذلك، ولا يلزم من ذلك عدم القدرة.
٤. تلخيص المحصّل ٣٠١؛ قواعد المرام ٩٧؛ أنوار الملكوت ٨٨؛ شرح المواقف ٤٨٦.
٥. المحصّل ٢٨٠؛ تلخيص المحصّل ٣٢٥ ـ ٣٢٦؛ قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصّل) ٤٤٨ ـ ٤٥١.
٦. أ: ولا يصحّ.
٧. م: فيجمع.
٨. م: الجماعة.

اجتماع قادرين على مقدور واحد، وجوّزه أبو الحسين.

الوجه الأوّل: في استحالة اجتماع قادرين على مقدور واحد

احتجّوا بوجوه الأوّل: أنّ معنى القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك، فإذا اجتمع قادران على مقدور واحد وأوجد أحدهما الفعل صحّ من الآخر خلافه إذ هو شأن القادر، فيلزم منه اجتماع الضدّين، وهو محال.

الوجه الثاني

قال: ولأنّه إذا كرهه أحدهما وأراده الآخر[1] إن وقع وقع المكروه، وإن عُدم عدم المراد.

أقول: هذا هو[2] الوجه الثاني. وتقريره: أنّه لو اجتمع قادران على مقدور واحد لجاز اختلافهما في الإرادة، ولو جاز ذلك فإذا أراد أحدهما الفعل وكرهه الآخر فإمّا أن يقع الفعل أو لا يقع؛ فإن وقع لزم وقوع المكروه فلا يكون الكاره قادراً؛ لأنّ من شأن القادر أنّه الذي إذا كره الفعل لا يقع، وإن لم يقع لم يقع المراد فلا يكون المريد قادراً؛ إذ من شأن القادر أنّه الذي إذا أراد الفعل وقع.

الوجه الثالث

قال: ولأنّ تعلّق المقدور بالقادر كتعلّق المعلول بالعلّة، وهنا يمتنع التعدّد فكذا ثمّ.

---

١. ن: للآخر.

٢. أ، م، ن: ـ هو.

أقول: هذا وجه ثالث على استحالة اجتماع القادرين على مقدور واحد؛ و ذلك لأنّ تعلّق الفعل بالقادر كتعلّق المعلول بالعلّة، بمعنى أنّ تعلّقه به يوجب له الاستغناء عن غيره و إلّا لم يكن القادر عليه قادراً عليه، هذا خلف[١]. فكما أنّه يمتنع تعدّد[٢] العلل على المعلول الشخصيّ فكذا يمتنع تعدّد القادرين[٣] على المقدور الواحد. و إنّما قلنا: إنّه يمتنع تعلّق المعلول الشخصيّ بعلّتين تامّتين؛ لأنّه بالنظر إلى كلّ واحدة منهما[٤] (يكون واجباً[٥]، والواجب مُستغنٍ عن المؤثّر، فهو بالنظر إلى كلّ واحدة منهما)[٦] مُستغنٍ عن كلّ واحدة منهما، فيلزم افتقاره إليهما حالة استغنائه عنهما، هذا خلف.

الوجه الرابع

قال: و لأنّ الله تعالى[٧] إن قدر[٨] على الفعل فإن وقع على جهة الخشوع فمحال، و إلّا افتقر اتّصاف الفعل به إلى سبب، فيقوم المعنى بالمعنى[٩].

أقول: هذا وجه رابع، و تقريره: أنّ أفعالنا لا تقع إلّا[١٠] على وجه الخشوع والعبث والتذلّل، فإمّا أن تكون هذه الصفات واجبة للأفعال لذواتها أو جائزة[١١] لها؛ فإن كان الأوّل[١٢] لزم أن يكون[١٣] الله تعالى إنّما يفعل هذه الأفعال على هذه

---

١. في حاشية م: لعدم اسغنائه عن غيره.
٢. م: بعدد.
٣. أ: القادر.
٤. أ: منها.
٥. في حاشية م، ي: قلت: هذا إنّما يتمّ في العلّتين الموجودتين معاً، أمّا إذا كانت العلّتان متشاركتين في الوجود فلا، فإنّه يجب بالموجودة لا بالمعدومة. (و زاد في م:) قلت: كيف يتصوّر أن يكون العلّة معدومة و المعلول موجود و عدم العلّة علّة العدم؟
٦. ليس في م.
٧. أ، ن: ـ تعالى.
٨. م: قدره.
٩. في حاشية م: أي العرض بالعرض.
١٠. ن: ـ إلّا.
١١. م: جائز.
١٢. ن: للأوّل.
١٣. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من قدرته عليها وقوعها منه؛ لجواز أن يصرفه عنها صارف.

الجهات و الصفات، و هو محال. و إن كان الثاني كان اتّصاف هذه الأفعال بهذه الصفات مفتقراً إلى سبب، و يلزم منه قيام المعنى بالمعنى[١] و هو محال.

جواب الوجه الأوّل: توقّف الفعل على الفاعل و القابل معاً

قال: جواب الأوّل أنّ الفعل كما يتوقّف على الفاعل يتوقّف على القابل، فالمحلّ إذا حصل الضدّ فيه بالفاعل امتنع حصول الآخر.

أقول: هذا جواب الوجه الأوّل[٢]. و تقريره: أنّ وجود الفاعل في الفعل غير كافٍ بل لابدّ مع ذلك[٣] من حصول القابل، فالفاعل إذا فعل في المحلّ أحد الضدّين[٤] استحال قبول المحلّ حينئذ للضدّ[٥] الآخر[٦]، فيستحيل صدوره من القادر الآخر، نظراً إلى حصول ضدّه لا[٧] من حيث هو.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: الافتقار لا يلزم منه قيام المعنى بالمعنى، و إنّما يلزم ذلك من الوقوع، و جاز افتقار مسبّب إلى سبب مع أنّه لا يقع أصلاً.

٢. في حاشية م: حاصل السؤال الأوّل أنّه إذا اجتمع قادران على مقدور واحد و أوجد أحدهما الفعل صحّ من الآخر خلافه، فيلزم اجتماع الضدّين في محلّ واحد و هو محال. و حاصل الجواب: أنّه لا يلزم من خلافه من الآخر حصوله ؛ لعدم القابل.

٣. في حاشية م، ي: قلت: ليس كلّ فعل يحتاج إلى قابل، و إنّما ذلك في (م: من) الأعراض و الصور لا غير، فلا يكون الجواب عامّاً، بل الجواب العامّ أنّ فعل أحد القادرين جاز أن يكون مانعاً للقادر الآخر عن فعله، و المانع لا يخرج القادر عن كونه قادراً، إذ عدم المانع شرط في وجود الفعل لا في القدرة عليه. (و زاد في م:) قلت: الضرورة حاكمة بأنّه كما أنّه يشترط في الفعل حصول الفاعل كذلك لابدّ فيه من القابل، و بالنظر إلى المانع لا يمكن حصوله فلا يكون من تلك الجهة مقدوراً، و هو مراد المستدلّ.

٤. ن: للضدّين.

٥. ي: الضدّ.

٦. م: ـ الآخر.

٧. ن: إلّا.

جواب الوجه الثاني: كفاية مؤثّر واحد لوجود الفعل

قال: و الثاني أنّ جانب الوجود يكفي فيه[1] مؤثّر واحد، (و العدم لابدّ فيه من عدم كلّ مؤثّر)[2].

أقول: هذا جواب الوجه الثاني و تقريره أن نقول: وجود الفعل يكفي فيه وجود مؤثّر واحد تامّ، و عدمه لا يكفي فيه عدم مؤثّر واحد بل لابدّ فيه من عدم كلّ مؤثّر، فالقادر إذا أراد الفعل فقد حصل المؤثّر التامّ فيجب حصول الفعل[3]. و لا يلزم من كراهة القادر الآخر لذلك[4] الفعل[5] أن لا يقع الفعل؛ فإنّ عدم إرادة واحدة[6] غير كافية في الأعدام بل عدم كلّ إرادة.

جواب الوجهَين الثالث و الرابع: منع المماثلة و الملازمة

قال: و جواب الثالث[7]: منع المماثلة، و الرابع: منع الملازمة و تجويز قيام

---

١. ن: إلّا.
٢. ليس في ن.
٣. ن: للفعل.
٤. م، ن: كذلك.
٥. م: و الفعل.
٦. أ: واحد. و في حاشية م، ي: قلت: الكراهة ليس عدم الإرادة، بل كما أنّ الإرادة معنى موجود في القادر بانضيافه إلى القدرة يصير القادر سبباً تامّاً لوجود المراد، كذلك الكراهة معنى يوجد في القادر بانضيافه إلى القدرة يصير القادر سبباً تامّاً؛ لانعدام المكروه و عدم الإرادة لازم له. و لمّا كان الحال كذلك فجعلُ أحدهما موجباً لما يتعلّق به دون الآخر تحكّم، بل الجواب أنّه يقع فعلُ أقوى القادرين، كما إذا أراد الله تعالى فعلاً و كرهه العبد و منع قوّة القادر القويّ القادر الآخر لا يخرجه عن قادريّته؛ إذ فعل القادر مشروط بعدم المانع (م: الموانع).
٧. في حاشية م: حاصل الجواب الثالث أنّ تعلّق الفعل بالقادر لتعلّق المعلول بالعلّة، و كما يستحيل تعدّد العلّة على المعلول الواحد بالتغمّض لذلك يستحيل تعدّد القادر على الفعل الواحد، و حاصل الجواب: الفرق بين القادر و العلّة الموجبة. (و في حاشية م، ي:) قلت: لا يلزم من المفارقة بينهما من الجهة التي ذكرها عدم المماثلة من الجهة التي حكم المستدلّ بالمماثلة بينهما بها؛ لجواز المماثلة بين شيئين من جهةٍ و تخالفهما من جهة أخرىٰ. و المماثلة التي
←

المعنى بالمعنى[١].

أقول: أمّا جواب الوجه الثالث فبالمنع[٢] من المماثلة بين القادر والموجب[٣]، فإنّ القادر معه لا يجب الفعل والموجب يجب معه الفعل فلا يكون استناد الفعل إلى القادر كاستناده إلى الموجب.

و **أمّا جواب الوجه الرابع** فالمنع[٤] من الملازمة، فإنّا نقول: إنّ صفة الخشوع[٥] والخضوع اعتبارات ليس لها تحقّق في الخارج، فلا يقال: إنّها ذاتيّة أو[٦] حاصلة بسبب آخر.

و **لو سلّمنا** ذلك، فلِمَ لا يجوز قيام المعنى بالمعنى؟

و **استدلّ** أبو الحسين[٧] على مذهبه بأنّ عين مقدور العبد ممكن، والله تعالى قادر على كلّ الممكنات فيكون قادراً عليه. وأيضاً: إذا التصق جزء[٨] واحد بكفّي قادرَين، وجذَبه أحدهما حال دفع الآخر[٩] فإمّا أن يحصل في ذلك الجزء حركتان تستند كلّ حركة إلى قادر، أو يحصل في ذلك الجزء حركة واحدة. والأوّل باطل

← ذكرها واقعة؛ لأنّ المعلول يستغني بعلّته الموجبة عن غيرها في وجوده، كذلك الفعل يستغني بالقادر الواحد المريد لذلك الفعل الخالي عن الموانع في وجوده عن غيره؛ لأنّه يكفي في وجوده، حتّى لو لم يوجد فاعل آخر قادر أو موجب لوقع ذلك الفعل بذلك القادر، فثبتت المماثلة بالمعنى المذكور. وهذا المعنى هو الذي أوجب لذاته عدم تعدّد العلل لمعلول شخصيّ على ما علم من دليلهم على ذلك، فوجب عدم تعدّد القادر؛ لأنّ ما بالذات لا يزول، فالجواب ليس بتامٍّ، بل الجواب أنّه إن أرادوا بالقادر المستجمع لجميع شرائط التأثير فعدم الاجتماع حقّ، لكن لا يلزم مدّعاهم الشامل لكلّ قادر، وإن أرادوا القادر مطلقاً منعنا استغناء الفعل به عن غيره.

١. في حاشية م: أي العرض بالعرض.
٢. أ، م: فالمنع.
٣. في حاشية ي: أي الموجد.
٤. ن: بالمنع.
٥. في حاشية ي: قلت: الخشوع حالة نفسانيّة يجدها العاقل من نفسه كما يجد من نفسه جوعه وعطشه، فليست مجرّد اعتبار لا وجود له.
٦. ن: و.
٧. **المحصّل** ٢٨٠؛ **تلخيص المحصّل** ٣٢٥ ـ ٣٢٦؛ **قواعد العقائد** (ضميمة تلخيص المحصّل) ٤٤٨ و ٤٥١.
٨. م: بجزء.
٩. ن: للآخر.

لوجهين؛ أمّا أوّلاً فلاستحالة اجتماع الأمثال[١]. وأمّا ثانياً فلأنّه ليس استناد إحدى الحركتين إلى أحد القادرين أولى من الآخر[٢]. وإن كان الثاني فإمّا أن تحصل تلك الحركة بهما أو بأحدهما. والثاني باطل لحصول[٣] الترجيح من غير مرجّح؛ فالأوّل حقّ وهو المطلوب[٤].

تتمّة في أنّ القدرة مقدّمة على الفعل

قال: تتمّة؛ القدرة متقدّمة على الفعل لتكليف الكافر.

أقول: الصفة (المؤثّرة في الحيوان إمّا أن تؤثّر بالشعور أو بدونه. ويقال للأوّل قدرة، والثاني إن كان)[٥] المؤثّر من ذات الجسم فهي القوة الطبيعيّة، وإلّا فهي القوّة القسريّة.

واختلف الناس في القدرة، فذهب جماعة إلى أنّ معناها في الحيوان سلامة الأعضاء.

وذهب آخرون إلى أنّها أمر وراء سلامة الأعضاء.

واحتجّوا عليه بأنّ الحركة المختار[٦] متميّزة عن حركة المرتعش ولا مائز إلّا

---

١. في حاشية ي: قلت: كونها أمثالاً ممنوع؛ فإنّ أحدهما جذب والآخر دفعٌ.

٢. في حاشية م، ي: قلت: سلب الأولويّة ممنوع، فعليكم الدليل.

٣. م: الحصول.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الغالب أنّ مطلوبهم عدم اجتماع قادرين على مقدور واحد بحيث لا يكون (في م: يكون) كلّ منهما موجداً له بانفراده، وهنا مجموعهما موجود بالفعل (في م: موجد للفعل) حتّى أنّه لو انفرد أحدهما لم يحصل بذلك القدر من القوّة وقوع الحركة على ذلك الحدّ من السرعة والبطء.

٥. ليس في م.

٦. في حاشية م، ي: قلت: حركة المختار متميّزة عن حركة الملقى من شاهق إلى أسفل، مع أنّ سلامة الأعضاء فيهما حاصلة.

القدرة، فيقال لهم: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المائز هو سلامة الأعضاء؟

هل القدرة مقدّمة على الفعل؟

إذا عرفت[١] هذا فنقول: اختلف الناس في أنّ القدرة هل هي متقدّمة على الفعل أم لا، فذهب الأشعريّ[٢] وأصحابه إلى أنّها مقارنة للفعل غير متقدّمة عليه وذهب جماعة المعتزلة[٣] إلى أنّها متقدّمة[٤] على الفعل.

الوجه الأوّل

واحتجّوا عليه بوجوه، الأوّل: أنّ الله تعالى قد كلّف الكافر بالإيمان، (والتكليف بالإيمان)[٥] واقع قبل الإيمان، فالقدرة على الإيمان إمّا أن تكون موجودة حالة التكليف أو لا. والأوّل هو المطلوب، والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق[٦]، وهو محال.

لا يقال: هذا لازم لكم؛ لأنّ حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وإلّا لزم اجتماع الضدّين وحال حصول الفعل لا قدرة عليه لأنّه واجب.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل[٧]؛ فإنّ الفعل من

---

١. م: عرف.

٢. **مقالات الإسلاميّين** ١: ٢٧٥؛ **المحصّل** ١٥٢؛ **تلخيص المحصّل** ١٦٥.

٣. نفسه؛ **الذخيرة في علم الكلام** ٨٨. ٤. م: مقدّمة.

٥. ليس في م.

٦. في حاشية م، ي: قلت: الإطاقة شرط وقت الفعل لا وقت التكليف، فلا يلزم تكليف ما لا يطاق.

٧. م: ـ الفعل.

حيث هو هو ممكن، وباعتبار مقارنة القدرة للكفر يكون الإيمان[1] ممتنعاً.

سلّمنا[2]، لكن لم لا يجوز أن يقال بأنّه حال حصول القدرة مكلّف بالفعل لا في تلك الحال، بل في ثاني الحال؟

وأيضاً: لا نسلّم أنّه حال حصول الفعل لا قدرة بل القدرة حاصلة حالة الفعل.

قوله: إنّ الفعل يكون واجباً.

قلنا: إذا أخذ حالة الفعل مقارنة للفعل كان الفعل غير مقدور؛ لأنّه يكون واجباً. وأمّا إذا أخذت حالة الفعل منفكّة عن اعتبار وقوع الفعل لا يلزم أن يكون الفعل واجباً، وفيه دقّة.

الوجه الثاني

قال: ولأنّ القدرة على الموجود[3] حين الوجود تحصيل الحاصل.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من استدلالات المعتزلة[4]. وتقريره: أنّ القدرة لو كانت مقارنة للفعل لزم إيجاد الموجود. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ القدرة إمّا أن تكون مؤثّرة حال وقوع الفعل أو لا تكون؛ فإن لم تكن، لم تكن قدرة، وإن كانت مؤثّرة فإمّا أن تؤثّر في ذلك الذي فُرض موجوداً أو في غيره. والأوّل يلزم منه تحصيل الحاصل[5]، والثاني يقتضي أن تكون القدرة

---

١. في حاشية م: فالإيمان بالنظر إلى ذاته ممكن، وباعتباره مقارنة القدرة للكفر يصير ممتنعاً، فإمكانه حاصل بالذات وامتناعه حاصل بالغير، فلا يخرجه عن كونه ممكناً.

٢. في حاشية م: أي سلّمنا أنّه حال حصول القدرة أمكنه الفعل.

٣. في ي: الوجود.

٤. **المحصّل** ١٥٢؛ **تلخيص المحصّل** ١٦٥ ـ ١٦٦.

٥. في حاشية م، ي: قلت: لزوم تحصيل الحاصل ممنوع وإنّما يلزم أن لو كان هناك وجود وأثّرت القدرة وجوداً غيره وذلك ممنوع؛ لجواز أن يكون مؤثّرة فيه بعينه وهي موجودة حالة تأثيرها فيه لا قبله. وأيضاً: لا يلزم من تأثيرها في غيره تقدّمها؛ لجواز مقارنتها له وتأثيرها في غيره.

متقدّمة[١]. وأمّا بيان بطلان التالي فظاهر.

لا يقال: ينتقض ما ذكرتم بالعلّة مع المعلول؛ فإنّها مؤثّرة فيه مع أنّها غير متقدّمة عليه.

لأنّا نقول: العلّة يستحيل أن تكون مؤثّرة من حيث هي متقدّمة ومن حيث هي مقارنة، بل تؤثّر من حيث هي هي. ولا يصحّ التقسيم في قولنا: العلّة[٢] إمّا أن تؤثّر حالة وجود الأثر أو قبله أو بعده؛ لأنّ القَبليّة والبَعديّة والمعيّة أمور زائدة على ماهيّة العلّة واعتبارات مغايرة لها[٣]. وهي من حيث تلك الاعتبارات[٤] غير مؤثّرة، وإنّما تؤثّر من حيث هي هي.

الوجه الثالث

قال: ولأنّه يلزم القِدم.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره أن نقول: لو استحال تقدّم القدرة على المقدور لزم إمّا حدوث قدرة الله تعالى أو قدم المقدور[٥]. والتالي[٦] بقسميه باطل،

---

١. م: مقدّمة.

٢. في حاشية م: الألف واللّام هنا للعهد ولا يصحّ تقسيم الأشاعرة.

٣. م: لهما.

٤. في حاشية م، ي: قلت: غاية ما ذكرتم أنّه ليس للاعتبارات المذكورة مدخل في تأثير العلّة، ولا يلزم من ذلك أن لا يصحّ التقسيم المذكور؛ لوجوب أن يصاحب أحد الأقسام التأثير وإن لم يكن له مدخل فيه، ووجوب المصاحبة المذكورة ضروريّ.

٥. في حاشية م، ي: قلت: لزوم قدم المقدور ممنوع؛ فإنّ القدرة لا توجب المقدور ما لم ينضمّ (م: يُضَف) إليها الداعي، وجاز كون تعلّق الداعي (م: للداعي) حادثاً، أو نقول: القادر له أن يرجّح إلى مرجّح، فجاز تأخّر المقدور عن قدرته، فيوقعه متأخّراً لا لمرجّح أوجب ذلك.

٦. م: والثاني.

فالمقدّم مثله. وبيان[١] بطلان التالي وبيان الشرطيّة[٢] ظاهران.

قول الأشعريّ بأنّ القدرة عرض لا يبقى

قال: احتجّ الأشعريّ[٣] بأنّها عرض يمتنع[٤] أن يبقى وإلّا قام العرض بالعرض[٥]، وهو محال اتّفاقاً إلّا معمّر[٦]، ولأنّه لابدّ من الانتهاء إلى محلّ، فالكلّ فيه.

أقول: تقرير حجّة الأشعريّ: أنّ القدرة عرض والعرض لا يبقى، فالقدرة لا تبقى، فلو كانت متقدّمة[٧] على الفعل لكانت باقية. أمّا أنّ القدرة عرض فظاهر؛ لافتقارها إلى محلّ[٨] تقوم فيه. وأمّا أنّ العرض لا يبقى فلوجهين، الأوّل: أنّ البقاء عرض لما يأتي، فلو قام بالعرض[٩] لزم قيام العرض بالعرض وهو محال.

أمّا أوّلاً فلاتّفاق المتكلّمين على أنّ العرض لا يقوم بالعرض إلّا ما نقل عن معمّر[١٠]، وهو مذهب الفلاسفة[١١]. واحتجّوا عليه بأنّ كلّ عرض يحلّ في محلّه فإنّه

---

١. أ، م: ـ وبيان. ٢. م: الشرط.

٣. **المحصّل** ١٥٢؛ **تلخيص المحصّل** ١٦٧ ـ ١٨٠؛ **أصول الدين للبغداديّ** ٥٠.

٤. م: ممتنع. ٥. م: ـ بالعرض.

٦. في قوله يراجع: **أصول الدين للبغداديّ** ٩٤.

٧. في حاشية م، ي: قلت: الأعراض التي نراها مستمرّة في محلّها عندك يا أشعريّ توجد آناً فآناً، فليكن القدرة كذلك فتكون موجودة قبل الفعل ولا تكون باقية.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الصور (م: الصورة) مفتقرة إلى المحلّ وليست بعرض. (وزاد في م:) الجواب: المتكلّم لا يقول بوجود الصورة حتّى يرد عليه أنّها حاصلة في محلّ وليست لعرض.

٩. ن: العرض بالعرض.

١٠. **المحصّل** ١٦١؛ **تلخيص المحصّل** ١٧٨؛ **أصول الدين للبغداديّ** ٩٤.

١١. نفسه.

لابدّ وأن يفيد محلّه صفة، والسرعة[١] عرض تجعل الحركة سريعة، ولا يوصف[٢] بها الجسم. والوحدة إن جعلناها عرضاً كانت وحدة العرض قائمة به مفيدة له صفة. والنقطة[٣] (عارضة للخطّ على)[٤] رأيهم، وهما عرضان.

وأمّا ثانياً فلأنّه لو قام العرض بالعرض لكان العرض الذي هو المحلّ[٥] لابدّ له من محلّ هو جوهر، فيكون العرض الحالّ بالحقيقة فيه[٦] حالاًّ في الجوهر.

وفي هذا نظر؛ فإنّ قيام بعض الأعراض ببعض وقيام البعض الآخر بالجوهر لا يدلّ على كون العرض غير قائم بالعرض؛ (فإنّا قد بيّنا)[٧] أنّ معنى القيام هو الاختصاص الناعت.

الوجه الثاني: لو كان العرض باقياً لما عُدم

قال: ولأنّه لو بقي لامتنع عدمه، وإلاّ فإمّا واجب وهو[٨] انقلاب الحقائق، أو ممكن مفتقر إمّا إلى سبب وجوديّ. إمّا طريان ضدّ[٩] وهو محال لتوقّفه على انتفائه فيدور، وإمّا فاعل مختار وهو محال؛ لأنّه إن أثّر فهو إيجاد لضدّ[١٠] لا أعدام وإلاّ فلا أثر وأمّا عدميّ هو انتفاء الشرط وهو الجوهر، والكلام فيه كما في الأوّل.

---

١. ن: والسرع. في حاشية م: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، تقرير السؤال: لم لا يجوز أن تكون السرعة قائمة بالجسم لا بالحركة؟

٢. في حاشية م، ي: قلت: هذه الصفة من الأمور المحمولة بهو هو، والمحمولات أمور عقليّة لا تحقّق لها خارجاً، فليس هناك عرض قائم في الخارج بعرض خارجيّ، والنزاع في ذلك.

٣. أ: بياض.

٤. ليس في م.

٥. م: الحلّ.

٦. م، ن: ـ فيه.

٧. أ: بياض.

٨. م: ـ هو.

٩. ي: الضدّ.

١٠. أ، ن: الضدّ.

أقول: هذا هو الوجه[١] الثاني على أنّ العرض يمتنع[٢] بقاؤه، و تقريره أن نقول: لو كان العرض باقياً لما عُدم. و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان[٣] الشرطيّة: أنّ عدمه إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً. و الأوّل باطل و إلّا لكان ممتنعاً لذاته، و قد كان ممكناً لذاته فيلزم انقلاب الحقائق و جواز انتقال[٤] الشيء من الإمكان إلى الوجوب و هو محال. وإن كان ممكناً[٥]، فلابدّ له من سبب، و السبب إمّا أن يكون وجوديّاً أو عدميّاً، و الوجوديّ[٦] إمّا أن يكون[٧] طريان الضدّ أو الفاعل، و هما باطلان. أمّا تعليله[٨] بطريان الضدّ فلأنّه يلزم منه الدور؛ لأنّ[٩] الضدّ الطاري إنّما يصحّ طريانُه إذا انتفى الضدّ[١٠] الباقي، فشرط[١١] طريان الضدّ انتفاء الضدّ الأوّل، فلو علّلنا انتفاء الضدّ الأوّل بطريان الحادث لزم الدور، و لأنّه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي بل الباقي أولى؛ فإنّ منع الغير من الدخول في الوجود أولى من إعدام الغير.

لا يقال: إنّ انتفاء الباقي بطريان الحادث[١٢] أولى؛ لأنّ الحادث أقوى من الباقي، لكونه متعلّق السبب بخلاف الباقي فإنّه مُستغنٍ عن السبب، و لأنّ اندفاع الحادث بالباقي يلزم منه اجتماع الوجود و العدم في الحادث[١٣] وقت حدوثه و هو

---

١. م: ـ الوجه.
٢. م: ممتنع.
٣. ن: و بيان.
٤. ن: انقلاب.
٥. ي: + لذاته.
٦. ي: + هو.
٧. أ، م: + هو.
٨. أ: تعلّله.
٩. ن: و لأنّ.
١٠. أ، ن: ـ الضدّ.
١١. ي: بشرط.
١٢. في حاشية م: لأنّ الحادث مع السبب، و الثاني لا مع السبب.
١٣. في حاشية م: لأنّه لا يعدم إلّا و هو وجوده، فيكون موجوداً معدوماً.

محال، و لأنّ الحادث جاز أن يكون أكثر أجزاء من الباقي فينفيه[١]؛

لأنّا نقول: الحقّ عندنا أنّ الباقي متعلّق السبب أيضاً؛ لأنّه ممكن، وقد بيّنّا هذا فيما مضى. وما ألزمتموه[٢] من اجتماع الوجود والعدم في الحادث فهو لازم في الباقي، على أنّا نقول: إنّما يلزم ذلك أن لو وجد الحادث[٣] ونحن نمنع منه؛ فإنّ[٤] الباقي يمنعه من الدخول في الوجود فلا يجتمع النقيضان.

وما ذكروه من كثرة أجزاء[٥] الحادث فهو مبنيّ على إمكان اجتماع الأمثال، وهو ممنوع. وأمّا أنّه لا يجوز أن يكون إعدامه بالفاعل فلأنّ الفاعل (إمّا أن يكون)[٦] قد أثّر شيئاً أو لم يؤثّر. والأوّل يلزم منه أن يكون تأثير الفاعل في إيجاد الضدّ[٧] (لا في الأعدام)[٨]؛ لأنّ[٩] الأعدام ليس بشيء. والثاني يلزم منه أن لا يكون الأعدام مستنداً إلى الفاعل. وأمّا العدميّ فليس إلّا انتفاء شرط، لكن شرط العرض هو الجوهر، فيكون الكلام في كيفيّة انتفاء الجوهر كالكلام في كيفيّة انتفاء العرض.

جواب الوجه الأوّل: منع عرضيّة البقاء

قال: جواب الأوّل: منع عرضيّة البقاء وجواز قيام العرض بمثله في هذا.

أقول: منع أوّلاً كون البقاء عرضاً، وسيأتي سند هذا المنع. ثمّ مع تسليم عرضيّته منع من امتناع قيام العرض بالعرض لما بيّنّاه أوّلاً. سلّمنا، لكن لم لا يقوم

---

١. أ، م: فيفنيه.
٢. أ: التزموه، وفي م: ألزموه.
٣. في حاشية م: إن وقع الحادث للباقي إنّما يكون حال وجوده.
٤. ي: وإنّ.
٥. م: ـ أجزاء.
٦. أ: بياض.
٧. في حاشية م، ي: قلت: جاز أن يكون أثره رفع ذلك العرض عن الوجود.
٨. أ: بياض.
٩. ي: فإنّ.

مثل هذا العرض بالعرض؟

جواب الوجه الثاني: المنع من الشرطيّة

قال: والثاني لم لا يستغني[١] كما هو عندكم في الزمان الثاني؟ وحصر الأسباب ممنوع، وحصر الشرط في الجوهر ممنوع؛ لجواز اشتراطه بعرض لا يبقى.

أقول: هذا جواب الوجه الثاني، وهو المنع من الشرطيّة.

قوله: عدمه إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً.

قلنا: لم لا يجوز أن يكون واجباً في الزمان الثالث أو الرابع[٢] كما هو عندكم في الزمان الثاني؟ سلّمنا أنّه ممكن، لكن لا نسلّم حصر الأسباب فيما ذكرتم. سلّمنا، لكن لم لا ينتفي بانتفاء شرطه.

قوله[٣]: شرطه[٤] الجوهر.

قلنا: لا نسلّم، بل لم لا يجوز أن يكون مشروطاً بأعراض غير باقية تنتفي لذاتها وينتفي هذا العرض لانتفائها؟ وأبو الحسين[٥] قد ادّعى الضرورة في صحّة بقاء بعض الأعراض كالسواد والبياض.

في أنّ العرض ممكن البقاء

قال: ويدلّ على البقاء أنّها ممكنة في الأوّل فكذا في الثاني، وإلّا استغنى[٦]

---

١. ن: يستغني.
٢. م: والرابع.
٣. ي: وقوله.
٤. أ: فشرطه.
٥. **ذيل المحصّل** ١٦٣؛ **تلخيص المحصّل** ١٨١.
٦. م: لاستغنى.

العالم عن مؤثّر.

أقول: لمّا أبطل كون العرض يمتنع بقاؤه استدلّ على (أنّه ممكن)[١] البقاء. و تقريره: أنّ العرض في الزمان الأوّل ممكن الوجود و إلّا لما كان موجوداً فيه، هذا خلف. فيكون في الزمان الثاني ممكناً[٢] و إلّا لانتقل[٣] الشيء من الإمكان إلى الامتناع و هو محال؛ لأنّه لو جاز انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع لجاز انتقاله من الإمكان إلى الوجوب، و ذلك يوجب استغناء العالم عن المؤثّر، و هو محال. و في هذا الدليل بحث ذكرناه في كتاب «مناهج اليقين»، فليطلب من هناك[٤].

في أنّ الصوت يمتنع بقاؤه

قال: و يشكل[٥] بالصوت.

---

١. أ: أنّها ممكنة.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من إمكان وجود شيء في وقت (م: + إمكان) وجوده في وقت آخر؛ فإنّ الخسوف ممكن في وقت المقابلة و ليس يمكن وقت التربيع، و لا يلزم من ذلك الانقلاب؛ لأنّ المنفيّ إمكان معيّن، و لا يلزم من رفع إمكانٍ مخصوص دفع مطلق الإمكان. و الانقلاب لازم (في م: يلزم) من الثاني دون الأوّل (في م: لا من الأوّل). (و زاد في م:) قلت: إمكان الخسوف وقت المقابلة لإمكان حصول علّته، و هي الحيلولة و امتناع حصوله وقت التربيع لامتناع حصول علّته، فهو بالنظر إلى ذاته ممكن، و بالنظر إلى عدم العلّة ممتنع.

٣. ي: و إلّا انتقل.

٤. في حاشية م، ي: قال في المناهج (في م: في مناهج اليقين): إن عَنَوا بكونه ممكناً في الزمان الثاني كونه ممكن الوجود في الزمان الثاني بَدَلاً عن الوجود في الزمان الأوّل فهو حقّ، لكن ذلك لا يَدُلّ على جواز البقاء. و إن عَنَوا به (م: ـ به) أنّه إذا كان ممكن الوجود في الزمان (في م: الزمن) الأوّل ثمّ وُجد فيه كان ممكن الوجود في الزمان الثاني عقيب وجوده في الزمان الأوّل، فهو ممنوع. و لا يلزم من عدم الإمكان بهذا المعنى انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان؛ و ذلك لأن الممتنع هاهنا ليس هو المطلق، و إنّما الممتنع هاهنا هو الوجود المقيّد بكونه بعد وجود أوّل، أعني البقاء و هو نفس المتنازع. و لا يلزم من امتناع الوجود المقيّد كون الشيء ممتنعاً في نفسه. ينظر: **مناهج اليقين**، البحث الحادي و العشرون من المنهج الثاني؛ في أحكام الأعراض ١٢٧ ـ ١٣٠.

٥. أ: و يشكّك.

أقول : اتّفق المتكلّمون إلّا من شذّ على[١] أنّ الصوت يمتنع بقاؤه، فقال: هذا الدليل الذي ذكرتموه يمكن[٢] انسحابه على الصوت، وهو أن نقول: الصوت ممكن الوجود في الزمان الأوّل، فكذا في الثاني. وذلك يوجب إمكان بقاء الصوت[٣]، وهو محال.

معارضة الأشعريّ بالجوهر على عدم بقاء العرض

قال : ويعارضون بالجوهر.

أقول : يريد معارضة الأشعريّة[٤]، ووجه المعارضة أن نقول: الجوهر لو بقي لما عدم. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وبيان[٥] الشرطيّة: أنّ عدمه (إمّا أن يكون)[٦] لذاته أو لغيره، ونسوق ما ذكرتم من الحجّة إليه، ومع ذلك فهو باقٍ بالضرورة.

لا يقال : إنّه يعدم لانتفاء شرطه وهو البقاء (بأن لا يفعله الله تعالى)[٧]؛

لأنّا نقول : فلم لا ينتفي العرض لانتفاء شرطه؟

في جواز تعلّق القدرة بالضدَّين

ويجوز تعلّقها بالضدّين؛ لأنّ القادر على الفعل قادر على الترك، وإلّا لزم

---

١. أ، ن: إلى. ٢. م: ممكن.

٣. في حاشية م، ي: قلت: له أن يقول إنّه ممكن البقاء بالنظر إلى ذاته، وإنّما امتنع بقاؤه بالنظر إلى علّته؛ فإنّها الحركة القارعة أو القالعة (م: البالغة)، وعدم بقاء العلّة يوجب بقاء المعلول، فإنّهم يحتاجون في مقام (ي: قيام) النقض إلى رفع هذا الاحتمال.

٤. أصول الدين للبغداديّ ٥٦؛ المحصّل ١٦٢؛ تلخيص المحصّل ١٨٠.

٥. م: بيان. ٦. أ: إنّما يكون.

٧. ليس في أ، ن.

الجبر.

أقول: اختلف المتكلّمون في جواز تعلّق القدرة بالضدّين[١]؛ فذهب إليه جماعة[٢] المعتزلة[٣]، وأنكره الأشاعرة[٤]. والحقّ أنّه إن عنى بالقدرة مبدأ الفعل مستجمعا للشرائط فلا تكون القدرة قدرة على الضدّين. وإن عنى بها سلامة الأعضاء أو الصفة[٥] المؤثّرة على سبيل الصحّة فهي متعلّقة بالضدّين قطعاً؛ لأنّ القادر على الفعل لو لم يكن قادراً على الترك لزم الجبر[٦]. والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة.

احتجاج الجوينيّ على أنّ القدرة لا تصلح للضدّين، وجوابه

قال: احتجّ الجوينيّ[٧] بأنّ من[٨] ضرورة التعلّق بهما المقارنة فيجتمع الضدّان.
جوابه: الفعل يعتبر معه حصول القابل.

أقول: احتجّ الجوينيّ على أنّ القدرة[٩] لا تصلح للضدّين بأنّ القدرة مبدأ الفعل؛ فلو كانت القدرة متعلّقة بالضدّين كانت مبدأ لهما، وعند حصول المبدأ يجب حصول ذي المبدأ، فيجتمع الضدّان.

والجواب: أنّ اجتماع الضدّين محال لذاته، فإذا أثّرت القدرة في أحد المقدورين استحال[١٠] تأثيرها في ضدّه؛ لعدم القبول. على أنّا نقول: إنّ القدرة

---

١. في حاشية م: وإلّا لزم اجتماع الضدّين.
٢. ي: + من.
٣. **المحصّل** ١٥٣؛ **تخليص المحصّل** ١٥٣.
٤. نفسه.
٥. أ، ن: فالصفة.
٦. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم الجبر أن لو لم يكن مذهبهم أنّ لكلّ ضدّ قدرة أخرى تتعلّق به وتوجد معه، وذلك ممنوع. ودليل الجوينيّ يُبنى على ذلك.
٧. **الإرشاد للجوينيّ** ٢٠١.
٨. أ: ـ من.
٩. م: التقدير.
١٠. في حاشية م: فالحاصل أنّ الاستحالة إنّما حصلت باعتبار الغير، ولا يلزم من ذلك الاستحالة الذاتيّة.

ليست هي المبدأ[١] على سبيل الوجوب.

في معنى التَّرك، و الأقوال فيه

قال: وقيل: التّرك إن كان عدم الفعل فلا أثر فلا قدرة و لأنّه باقٍ، و إن كان فعل الضدّ لزم عدم الخلق عن التأثير و استحالة حدوث العالم أو قدمه.

أقول: اختلف الناس في معنى التّرك ما هو؟ فذهب[٢] طائفة إلى أنّه عبارة عن عدم الفعل[٣]، و آخرون قالوا: إنّه عبارة عن فعل الضدّ[٤].

و كلا القولين يَرِد عليه[٥] الإشكال. أمّا الأوّل فمن وجهين. أحدهما: أنّ العدم ليس بأثر و القدرة مبدأ الأثر[٦]، فلا يكون العدم حاصلاً بالقدرة. الثاني: أنّ العدم باقٍ من حيث إنّه حاصل أزلاً، و الباقي لا يستند إلى الفاعل.

و أمّا الثاني فمن وجهَين؛ أحدهما: أنّه يلزم أن لا يخلو الفاعل عن التأثير، و هو باطل. الثاني: أنّ الله تعالى إمّا أن يكون في الأزل فاعلاً للعالم أو لضدّه. و على التقدير الأوّل يلزم قدم العالم، و على التقدير الثاني يكون العالم ممتنعاً؛ لأنّ ضدّه قديم فيستحيل[٧] عدمه، فيستحيل وجود العالم. و قد يمكن تكلّف الجواب عن هذه الإشكالات[٨].

---

١. م: البدل.
٢. ي: فذهبت.
٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٢٥؛ أصول الدين للرازيّ ٩٠؛ البراهين ١: ١٠٥.
٤. أصول الدين للرازيّ ٩١.
٥. ن: على.
٦. أ، م: للأثر.
٧. ي: يستحيل.
٨. في حاشية م: قلت: (ي: ـ قلت) الجواب عن الأوّل منع أنّ العدم ليس بأثر؛ فإنّ الممكن هو الذي لا يجب (م: + له) لذاته وجود (م: لا وجود) و لا عدم، و وقوع أحد الجانبين بلا مرجّح محال، فكلّ منهما يحتاج إلى مرجّح. و عن الثاني أنّ للممكن (م: الممكن) حالة البقاء وجوداً كان أو عدماً علّة الاحتياج و هي الإمكان حاصلة له، فيتحقّق ←

هل العجز صفة وجوديّة؟

قال: والعجز هل هو صفة وجوديّة؟ جزم به الأشاعرة، ونحن نتوقّف.

أقول: ذهبت[١] الأشعريّة[٢] إلى أنّ العجز صفة وجوديّة تتميّز بها ذات العاجز عن غيرها، كما أنّ القدرة صفة وجوديّة تتميّز بها ذات القادر؛ لأنّ ذاتيهما متساويتان[٣]، وقد تعذّر على إحداهما الفعل، فلابدّ من مميّز وموجب هو العجز. ونحن نقول[٤]: العجز عبارة عن عدم القدرة[٥] عمّا[٦] من شأنه أن يكون قادراً.

في أنّه تعالى عالم

قال: ومنها كونه عالماً؛ لأنّه فعل الأفعال المحكمة، وكلّ من كان كذلك فهو بالضرورة عالم، والأولى[٧] محسوسة.

أقول: العالم هو المتبيّن للأشياء. والدليل على كونه تعالى عالماً أنّه تعالى فعل الأفعال المحكمة، وكلّ من كان كذلك فهو عالم (بالضرورة)[٨]. ينتج أنّه تعالى عالم. أمّا المقدّمة الصغرى فالحسّ يدلّ عليها؛ فإنّ مخلوقات الله تعالى إمّا

← الحاجة حالة البقاء. وعن الثالث بمنع استحالة دوام التأثير، والذي ثبت (م: +هو) استحالة ذلك في وجود العالم لا مطلقاً. وعن الرابع منع استحالة زوال القديم مطلقاً.

١. م: ذهب.

٢. أصول الدين للرازيّ ٩٠؛ إرشاد الطالبين ٩٦.

٣. م: متساويان.

٤. في حاشية م: قلت: إن كان هذا عناية فلا يكفي العناية في مثل هذا المقام، إذ الغرض تحقيق الحالة التي يجدها العاجز عن عجزه عن عمل. وإن أراد أنّ تلك الحالة هي العدم المذكور في نفس الأمر فهو دعوى مجرّدة عن الدليل على ذلك، ولم لا تكون الحالة أمراً ملزوماً لهذا العدم؟

٥. نهج المسترشدين ٢٧؛ أصول الدين للرازيّ ٩٠.

٦. م: عن ممّا.

٧. م: أو الأولىٰ، وفي ن: والأوّل.

٨. من ي.

بسائط أو مركّبات[١]، والبسائط إمّا فلكيّات أو عنصريّات.

أمّا الفلكيّات فالحكمة فيها ظاهرة، ولو لم يكن إلّا لاشتمالها[٢] على المصالح العائدة إلى عالم العناصر[٣] بسبب قرب الشمس وبعدها، فيحصل بسبب القرب الحرّ، ويحصل بسببه نضج الثمار وتكوّن النار في عالم العناصر، وبسبب البعد يحصل البرد فتحدث الغيوم والأمطار اللذان هما سبب لحدوث الأبخرة[٤] وتكوّن المركّبات.

وأمّا العنصريّات فإنّ الحكمة[٥] فيها ظاهرة، ولولاها[٦] لما حصل نوع الإنسان؛ فإنّها موادّه وعناصره[٧].

وأمّا المركّبات فالحكمة فيها ظاهرة أيضاً، ولو لم يكن إلّا في الإنسان نفسه كما قال[٨] تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[٩]. وأمّا الكبرى فضروريّة[١٠].

الدليل الثاني على علمه تعالى: قدرته

قال: ولأنّه تعالى قادر، والقادر هو الذي يفعل بالشعور والإدراك.

---

١. م، ن: وإمّا مركّبات.
٢. أ، م: اشتمالها.
٣. م، ن: للعناصر.
٤. في حاشية م، ي: قلت: الحقّ العكس، وهو أنّ الغيوم والأمطار مسبّب عن الأبخرة، والبرد في الجوّ يحقن الحرارة في باطن الأرض فتكوّن الأبخرة، والمحلّل الخارجيّ ضعيف فيتكوّن الغيوم.
٥. أ، ن: فالحكمة.
٦. أ: ولو لا. م: ولولا هنا، ن: ولولاه.
٧. في حاشية م، ي: قلت: كلّ ما ذكره فإنّه مبنيّ على قواعد الفلاسفة القائلين بأنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد. وأمّا على طريقة المتكلّمين فالكلّ مستند إلى الله تعالى بلا واسطة، فلا تكون الآثار المذكورة مستندة إلى الأمور المذكورة، فلا تكون محكمة، إذ (في م: أو) في الإحكام ذلك.
٨. أ: + الله.
٩. الذاريات: ٢١.
١٠. م: فضرورة.

أقول: هذا دليل ثانٍ على أنّه تعالى عالم. وتقريره: أنّه تعالى قادر، وكلّ قادر عالم. أمّا الصغرى فقد مضى تقريرها، وأمّا الكبرى فلأنّ القادر هو[١] الذي يفعل بواسطة الداعي، والقصد إلى أحد الطرفين دون الآخر، والقصد إلى أحد الطرفين مشروط بالعلم به[٢] بالضرورة، فإذن لا تتمّ القدرة إلّا مع العلم.

أزليّة علمه تعالى

قال: وهي أزليّة لما مرّ.

أقول: يعني به صفة العلم، وما مرّ هو البرهان الدالّ على أزليّة القدرة. وتقرير انسحابه هاهنا أن نقول: كونه عالماً إمّا أن يكون هو نفس الذات أو غيرها؛ فإن كان الأوّل فهي صفة قديمة، وإن كان الثاني فهي إمّا ممكنة أو واجبة. وعلى التقدير الثاني فهي أزليّة، وعلى التقدير الأوّل لابدّ فيها من مؤثّر؛ فالمؤثّر إن كان هو الذات بلا شرط واختيار فهي أزليّة. وإن كان بشرط فذلك[٣] الشرط إن كان قديماً لزم القدم وإن كان محدثاً تسلسل؛ لأنّ علّة حدوث ذلك الشرط إن كان هو الذات بلا اختيار لزم القدم مع فرض الحدوث، هذا خلف.

وإن كان بواسطة الاختيار لزم العلم بذلك الشرط، فذلك[٤] العلم إن كان قديماً فهو المطلوب، وإن كان حادثاً نقلنا الكلامَ إليه. وإمّا إن كان المؤثّر غير الذات لزم احتياج واجب الوجود إلى غيره[٥]، هذا خلف.

---

١. م: ـ هو.
٢. م: ـ به.
٣. م: فكذلك.
٤. م: فكذلك.
٥. في حاشية م، ي: قلت: المحال (م: + هو) احتياج الواجب لذاته إلى الغير في وجوده وتعيّنه، وأمّا في غير ذلك فلا ينافي كونه واجباً لذاته، ويحتاج (م: فيحتاج) إلى دليل مستأنف، ولم يذكره.

في أنّ العلم أمر نسبيّ

قال: سؤال: العلم أمر[١] نسبيّ لابدّ[٢] من ثبوتهما[٣]. جواب: لا يشترط عيناً.

أقول: هذا سؤال يورد[٤] على قوله[٥]: العلم أزليّ. و تقريره: أنّ العلم أمر نسبيّ بين العالم و المعلوم، و النسبة لا تثبت إلّا بعد ثبوت كلا المنتسبين، فوجود العلم أزلاً يستدعي وجود المعلوم، و يلزم من ذلك القدم.

و تقرير الجواب أن نقول[٦]: وضع النسبة يستدعي وضع المنتسبين[٧]، و لا يلزم منه الثبوت الخارجيّ؛ فإنّا نعلم كثيراً من المعدومات، و إن لم تكن ثابتة في الخارج.

في أنّه تعالى عالم بكلّ معلوم

قال: و عالم[٨] بكلّ معلوم؛ لأنّه يصحّ منه[٩] ذلك لأنّه حيّ، و المقتضي لذلك ذاته. و نسبتها إلى الكلّ بالسويّة، فيجب أن يعلم الكلّ.

أقول: استدلّ على كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم بوجهين، كما استدلّ في القدرة. الأوّل: أنّه تعالى حيّ، و الحيّ يصحّ أن يَعلم كلّ معلوم، (فالله تعالى يصحّ أن يعلم كلّ معلوم)[١٠]. و المقتضي لهذه الصحّة هي ذاته؛ لاستحالة انفعاله عن

---

١. م: أمره.
٢. ي: فلابدّ.
٣. أ، م: ثبوتها.
٤. م: يرد.
٥. ي: قولهم.
٦. من ي.
٧. في حاشية م، ي: قلت: تحقّق النسبة بأحد التحقّقين بدون تحقّق المنتسبين بذلك النوع من التحقّق محال بالضرورة. و لمّا قدّر أنّ العلم نسبة و متحقّق في الخارج لزم وجوب تحقّقهما خارجاً. قوله: يعلم المعدومات، قلنا: المعلوم صورتها لا نسبتها إلى أمر، فلا يلزم تحقّقها خارجاً.
٨. م: عالم.
٩. أ، ن: ـ منه.
١٠. ليس في أ.

الغير[١]، ولاستحالة[٢] التسلسل. ونسبة ذاته إلى جميع المعلومات على السويّة، فيجب منه[٣] أن يَعلم كلّ معلوم، وإلّا لزم إمّا عدم علمه بشيء من المعلومات، وهو باطل لما بيّنّا من كونه تعالى عالماً، وإمّا الترجيح من غير مرجّح وهو محال.

لا يقال: إن حملت صحّة العلم بكلّ معلوم على الحيّ حملَ الحَدّيّة منعنا كونه تعالى حيّاً بهذا المعنى[٤]؛ فإنّ النزاع إنّما وقع فيه. وإن حملته حملَ الخبريّة منعنا صدقه؛ فإنّ الحيّ هو الذي يصحّ أن يعلم في الجملة، ولا يلزم من ذلك صحّة أن يعلم كلّ معلوم، كما أنّنا عالمون في الجملة وإن لم يصحّ منّا العلم بكلّ معلوم. وإن سلّمنا أنّ ذاته من حيث القبول متساوية النسب[٥] إلى جميع المعلومات، لكن لا نسلّم تساوي نسبتها من حيث التأثير في صحّة العلم بكلّ معلوم[٦]. (ولا يلزم من حصول قبول العلم (إلى الماهيّة)[٧] بكلّ معلوم وجوب العلم بكلّ معلوم)[٨].

لأنّا نقول: إنّا نعلم بالضرورة أنّه إذا صحّ نسبة العلم[٩] إلى الماهيّة ببعض المعلومات صحّ نسبة العلم إليها بجميع المعلومات[١٠]. وأمّا الحيّ منّا فإنّا نمنع من امتناع نسبته إلى جميع المعلومات، بل نجوّز فيه[١١] ذلك. وإن سلّمنا أن ذلك محال

---

١. في حاشية م: لأنّ ذلك الغير إن كان قديماً لزم تعدّد القدماء وهو محال، وإن كان حادثاً نقلنا الكلام إليه.

٢. م: واستحالة.

٣. أ: ـ منه.

٤. في حاشية م: لأنّ الحدّ لا يطلب بالزمان فلا يمكنه منعه، فلهذا منع كونه حيّاً.

٥. في ن: السند.

٦. في م: بكلّ المعلومات.

٧. ليس في م، ن.

٨. ليس في أ.

٩. م: نسبته إلى العلم.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: هذا مكابرة صريحة؛ فإنّ كلّاً منّا لا يجد من بديهته ذلك مع رعاية الإنصاف. (وزاد في م:) قلت: الاتّصاف بجميع العلوم ليس بواجب ولا ممتنع بالضرورة، وإذا انتفى الوجوب والامتناع بقي الإمكان، وهو المراد بالصحّة.

١١. في حاشية م، ي: قلت: عندهم أنّ العلم بذات الله تعالى على ما هي عليه مخصوص به تعالى ممتنع على غيره،

في حقّنا لكنّه ليس بمحال في حقّه تعالى، فإنّه تعالى لذاته يقتضي العلم، فوجب تعلّقه[1] بالكلّ بخلاف ذواتنا.

قوله: إنّ ذاته تقتضي قبول العلم بكلّ معلوم، لا وجوب[2] التأثير في أن يعلم كلّ معلوم.

قلنا: هذا باطل بالضرورة؛ فإنّ الإنسان[3] إذا قال: إنّي أعلم لذاتي ما في دار زيد، قال له[4] العقلاء بأسرهم: إذا كنتَ لذاتك[5] تعلم ما في دار زيد علمت ما في دار عمرو. ولو لا حصول العلم الضروريّ بأنّ المقتضي للعلم[6] إذا كان هو الذات وجب تعلّقه بالجميع، وإلّا لما صحّ في حقّ[7] العقلاء بأسرهم ذلك.

الدليل الثاني

قال: ولأنّها صفة نفسيّة متى صحّت وجبت[8].

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقريره: أنّه تعالى يصحّ أن يعلم كلّ معلوم، فيجب أن يعلم كلّ معلوم. أمّا الصغرى فقد مضى بيانها. وأمّا الكبرى فلأنّ كونه

← وكذلك (في م: ولذلك) العلم بغير المتناهي مفصّلاً دفعة ممتنع بالنسبة إلينا (وفي م: إليها).

١. في حاشية م، ي: قلت: لِمَ لا يجوز أن يقتضي ذاته تعالى علماً دون علم (في م: دون العلم) بل يكون الثاني ممتنعاً بالنسبة إليه، كما أنّ أنواعاً من الأفعال ممتنعة عليه كالشمّ واللمس؟

٢. م، ن: لأنّ وجوب.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لذلك (م: ذلك) الإنسان أن يقول لهؤلاء العقلاء: جاز اقتضاء ذاتيّ العلم بشيء دون آخر، فليس كلّ ما اقتضى شيئاً اقتضى كلّ شيء، ولا نسلّم أنّ العقلاء يقولون ذلك بل يمتنعون من قوله؛ لتجويز عقولهم خلافه.

٤. ن: ـ له.

٥. ي: كذلك.

٦. م: العلم.

٧. م: ـ حقّ.

٨. م: وجب.

تعالى بحيث[١] يَعلم كلّ معلوم صفة نفسيّة؛ لامتناع[٢] انفعاله عن الغير. والصفات النفسيّة متى صحّت وجبت[٣]، وقد مضى بيان ذلك في باب القدرة.

في معنى الأفعال المحكمة
الإشكال الأوّل

قال: فإن (قيل: إن)[٤] عنيت بالمُحكَمة[٥] مطابقة المنفعة من كلّ وجه فممنوع، وإن عنيت من بعض الوجوه فلا يدلّ على العلم كالزنبور والمحتذي.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً وكيفيّة علمه تعالى[٦] شرع في الاعتراض مع الجواب، فقال:

إن عَنَيت[٧] بالمُحكمة[٨] مطابقة المنفعة من كلّ وجه فلا نسلّم أنّ الباري تعالى عالم بهذا المعنى؛ فإنّ في[٩] أفعال[١٠] الله تعالى ما ليس مطابقاً للمنفعة من كلّ وجه؛ فإنّ النار وإن كان فيها منفعة لكن لا تخلو من ضرر، كإحراق ثوب الزاهد[١١]، وكذلك خلق الكافر.

و**إن عنيت** به مطابقة المنفعة من بعض الوجوه فلا نسلّم أنّه يدلّ على العلم؛

---

١. م: + أن.

٢. في حاشية م، ي: قلت: الذي ثبت هو أنّ الواجب لا يحتاج (و زاد في م: إلى غيره) في ذاته و صفاته التي يحتاج في مبدئيّة العالم إليها، و أمّا غير ذلك فلا، فلِمَ قلتم إنّ العلم بجميع المعلومات من قبيل الأوّل حتّى لا يفتقر الواجب فيه إلى غيره؟

٣. م: وجب.

٤. ليس في م.

٥. أ: بالمحكم، و في ن: بالحكمة.

٦. م: ـ تعالى.

٧. أ: إن عنيتم.

٨. ن: بالحكمة.

٩. أ، ن: من.

١٠. م: الفعل.

١١. في حاشية م: فإنّه و إن كان فيه منفعة التعويض، لكن فيه ضرر و هو إتلاف ماله.

فإنّه لا فعل من الأفعال سواء كان مصدره عالماً به أو لم يكن إلّا وهو مطابق للمنفعة من بعض الوجوه. ثمّ إنّه ينتقض بالزنبور والمحتذي، فإنّ الزنبور يفعل أفعالاً يعجز عن فعلها أذكياء الناس، والمحتذي لفعل غيره يفعل فعلاً محكماً وليس بعالم.

الإشكال الثاني على علمه تعالى

قال: سلّمنا، لكن نمنع[1] انتفاء الواسطة.

أقول: هذا اعتراض ثانٍ على كونه تعالى عالماً، وتقريره: أنّ هذا إنّما يتمّ أن لو كان الله تعالى هو الفاعل للأفعال المحكمة، ولكنّه ممنوع؛ فإنّه يجوز أن يكون الله تعالى فَعَل شيئاً وهو غير عالم به، ثمّ إنّ ذلك الشيء[2] فَعَل هذه الأفعال المحكمة، فتكون الواسطة هي العالمة لا ذات الله تعالى.

في كيفيّة علمه تعالى

قال: ويُعارَض بأنّه تعالى[3] لو كان عالماً فعلمه إمّا زائد وهو محال، وإلّا تعدّد الواجب، أو افتقر أو تركّب. وإمّا ليس بزائد، فيكون معقولهما واحداً.

أقول: تقرير هذه الشبهة أن نقول: لو كان الله تعالى عالماً فعلمه إمّا أن يكون زائداً على ذاته أو هو نفس ذاته. والأوّل باطل؛ لأنّه لو كان زائداً على ذاته فإمّا أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. والأوّل باطل، وإلّا لزم أن يكون هناك موجودان واجبا الوجود: الذات والصفة، هذا خلف. ولأنّ[4] الصفة مفتقرة إلى

---

١. م: مع.
٢. أ: + الذي.
٣. من ي.
٤. ن: ولأنّه.

الموصوف فلا تكون واجبة. والثاني[١] باطل؛ لأنّ المؤثّر في ذلك الممكن إمّا أن يكون غير واجب الوجود أو ذات واجب[٢] الوجود. والأوّل باطل، وإلّا لزم افتقار واجب الوجود في صفة العلم إلى الغير، هذا خلف. والثاني[٣] باطل؛ لأنّه يلزم منه كون الذات الواحدة قابلة فاعلة وهو محال، وإلّا لزم وقوع التركيب؛ لأنّ نسبة الفاعل إلى المفعول نسبة الوجوب[٤]، ونسبة القابل إلى المقبول نسبة الإمكان. ويستحيل أن يكون الشيء الواحد نسبته[٥] إلى الشيء الواحد نسبة الإمكان والوجوب، فلابدّ وأن يكون هناك[٦] شيء قابل وآخر فاعل، وذلك يوجب التركيب. والثاني ـ وهو أن يكون العلم نفس الماهيّة ـ باطل أيضاً، وإلّا لزم أن يكون معقولهما أمراً[٧] واحداً، فكلّ من علم واجب الوجود علم كونه عالماً، هذا خلف.

شبهة في نسبة علمه تعالى وقدرته، وجوابها

قال: ولأنّه لو علم الواقع وجب والمعدوم[٨] امتنع، فلا قدرة.

أقول: هذه شبهة ثانية، وتقريرها: أنّه لو كان عالماً لم يكن قادراً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه إذا علم أنّ الشيء سيقع فلا يخلو إمّا أن يجوز أن لا يقع أو لا يجوز. والأوّل باطل، وإلّا لزم انقلاب علمه[٩] تعالى جهلاً، والثاني يلزم منه وجوب أن يقع والواجب غير مقدور؛ لأنّ المقدور هو الذي

---

١. أ: والتالي.
٢. م: الواجب.
٣. أ، ن: والتالي.
٤. م: الوجود.
٥. م: نسبه.
٦. أ: ـ هناك.
٧. أ، ن: ـ أمراً، وفي م: معقولاً.
٨. م، ن: المعدوم.
٩. ن: علم الله.

للقادر[١] أن لا يفعله، والواجب ليس للفاعل أن لا يفعله وكذلك إذا علم أنّ الشيء لا يقع استحال أن يقع والمستحيل غير مقدور، فلو[٢] كان الله تعالى عالماً لم يكن قادراً. وأمّا[٣] بطلان التالي فظاهر[٤] (ممّا مرّ)[٥] في باب القدرة.

في أنّه تعالى عالم بالجزئيّات، خلافاً للفلاسفة

قال: ولأنّه تعالى ليس بعالم[٦] بالجزئيّات، وإلّا لتغيّر حسب تغيّرها.

أقول: هذه شبهة الفلاسفة؛ فإنّهم زعموا أنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات. والمراد من الجزئيّات هاهنا أنّه لا يعلم أنّ المعلوم هل وقع[٧] أو سيقع أو هو واقع الآن[٨]. نعم، يصحّ أن يعلمه[٩] مقروناً بسببه وبالزمان، لا من حيث إنّه وقع[١٠] أو سيقع. مثلاً، يعلم أنّ عند وصول الشمس إلى حدّ معيّن يقع التوسّط بين الشمس والقمر للأرض فيحصل الخسوف. وهذا العلم واقع قبل وجود الخسوف وبعده ومعه، ولا يعلم أنّه وقع الخسوف أو سيقع أو هو واقع الآن، فهذا[١١] تقرير مقالتهم.

واحتجّوا عليه بأنّه لو علم بالجزئيّ لزم منه التغيّر في صفاته. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه إذا علم أنّ الكسوف المعيّن سيوجد فإذا وجد هل يبقى علمه بأنّه سيوجد أو يزول علمه ويتعلّق به علم آخر بأنّه قد وجد؛ فإن كان الأوّل لزم الجهل وهو محال. وإن كان الثاني لزم عدم العلم الأوّل ووجود[١٢] علم

---

١. م: القادر.
٢. أ: فإن.
٣. ي: + بيان.
٤. م: وظاهر.
٥. ليس في أ. وفي م، ن: بما مرّ.
٦. ي: غير عالم.
٧. ن: يقع.
٨. ن: لأنّ.
٩. أ، ن: أن يعلم.
١٠. أ: واقع.
١١. ن: فهذه.
١٢. ن: والأوّل وجود.

آخر، فيلزم التغيّر.

في أنّه تعالى عالم بذاته، خلافاً لبعض الفلاسفة

قال: و لأنّه لا يعلم ذاته لأنّه نسبة بين[١] شيئين.

أقول: هذا مذهب لبعض القدماء زعموا أنّه لا يعلم ذاته؛ لأنّ العلم نسبة بين العالم و المعلوم، فلابدّ في[٢] تعلّق العلم من التكثّر، و لا تكثّر للشيء مع نفسه، فلا يتعلّق علمه تعالى بذاته.

في أنّه تعالى عالم بذاته و بغيره

قال: و لأنّه لو علم غيره لحصل صور متساوية في ذاته كثيرة.

أقول: هذا مذهب لقوم آخرين من القدماء زعموا أنّه تعالى يعلم ذاته و لا يعلم غيره. قالوا: لأنّ العلم إمّا أن نعنى[٣] به النسبة بين العالم و المعلوم أو صورة متساوية للمعلوم في العالم. و الأوّل باطل، و إلّا لزم أن لا يكون العالم عالماً بذاته، و لأنّه يلزم من وجود العلم وجود المعلوم فلا يتعلّق العلم بالمعدومات. و لأنّه يلزم أن لا يكون علم ما جهلا؛ لأنّ الجهل كون الصورة الذهنيّة غير مطابقة للأمر الخارجيّ، فوجب أن يقال[٤]: العلم إنّما هو عبارة عن حصول صورة مساوية[٥] للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى[٦] عالماً بغيره لزم منه حصول صور[٧] كثيرة في ذاته تعالى و هو محال؛ لأنّه يلزم منه أن يكون فاعلاً لتلك[٨] الصور قابلاً

---

١. م: ــ بين.
٢. ن: من.
٣. أ: يعني.
٤. م: أن لا يقال.
٥. م، ن: متساوية.
٦. م: ــ تعالى.
٧. ي: صورة.
٨. ن: لذلك.

لها، وأن يكون الله تعالى محلاً لمعلولاته[١] المتكثّرة، وأن لا يكون فاعلاً لشيء إلّا بتوسّط صورة في ذاته. وكلّ ذلك محال، فإذن يستحيل أن يعلم غيره.

في استحالة علمه تعالى بما لا يتناهي

قال: ولأنّه ليس بعالم بما لا يتناهي، وإلّا فهو محصور.

أقول: هذا مذهب لجماعة من الأوائل، وهو أنّه تعالى ليس بعالم بما لا يتناهى؛ لأنّ المعلوم متميّز[٢] عن غيره وإلّا لم يتعلّق به العلم دون غيره[٣]. ولأنّه لا يكون هناك اثنينيّة فلا غيريّة[٤]، هذا خلف. والمتميّز عن غيره محصور، لأنّه يكون غيره خارجاً عنه، فيستحيل تعلّق العلم بما لا يتناهى.

معنى الفعل المحكم

قال: والجواب[٥]: عَنَيت المطلق والزنبور والمحتذي عالمان.

أقول: هذا جواب السؤال الأوّل[٦]، وهو الاستفسار عن معنى المحكم، فقال: المعنيّ به مطابقة[٧] المنفعة من حيث هي هي، أعني كون الشيء مطابقاً للمنفعة المطلوبة منه. مثلاً، أحكام السكّين مطابقتها للمنفعة المطلوبة منها وهو القطع وإن تبعها شيء آخر، والزنبور والمحتذي عالمان بما يصدر[٨] عنهما، فلا يتّجه نقضاً[٩].

---

١. م: لمعلوماته.

٢. م: مميّز. وفي حاشية م: وكلّ متميّز ثابت، وغير المتناهي ليس بثابت فلا يكون متميّزاً، فلا يكون معلوماً.

٣. في حاشية م: هذا دليل آخر على أنّ المعلول متميّز.

٤. في حاشية م: لأنّ كلّ اثنين بينهما امتياز، فإذا انتفى الامتياز انتفت الاثنينيّة.

٥. م: فالجواب.

٦. ن: جواب الوجه الأوّل.

٧. أ: مطابقته.

٨. م: يصدق.

٩. م: بعضاً.

في نفي الواسطة بين العالِم و المعلوم

قال: و الواسطة منفيّة بالإجماع[١]، و لأنّها لو ثبتت[٢] كان المؤثّر هو الله تعالى بالاختيار فهو عالم، و فيه إشكال.

أقول: استند في دفع الواسطة إلى الإجماع، لعدم برهان قاطع على ذلك، و فيه إشكال. و ذكر بعض المحقّقين[٣] في دفع الواسطة شيئاً آخر، فقال: إنّ الواسطة من جملة العالم، فيكون الله تعالى مؤثّراً فيها بواسطة القدرة، فيكون عالماً بها.

و **فيه نظر**؛ فإنّا نمنع أن يكون الله تعالى مؤثّراً في تلك الواسطة بالاختيار، بل يجوز أن يكون الله تعالى موجباً لتلك الواسطة، و تلك الواسطة مختارة في إيجاد بقيّة العالم و عالمة[٤] به. و هاهنا يفتقر المتكلّمون المستدلّون على نفي هذه الواسطة إلى بيان امتناع وجود جوهر مجرّد، و الأولى الاعتماد على الإجماع[٥]. (فنيه إشكال؛ لأنّ الإجماع فرع النبوّة، و هي متوقّفة على العلم فلو أثبت بها دار)[٦].

---

١. في حاشية أ: الاستدلال بالإجماع على نفي الواسطة لتوقّف إثباته على نفيها أو صحّة الإجماع معروفة من النصّ، و ثبوته موقوف على معرفة وجود الله تعالى و قدرته و علمه، و أنّه تعالى لا يفعل قبيحاً، و أنّ المعجز عقليّ، فلا يستدلّ في مثل هذا بالإجماع و لكن بدليل غير هذا...

٢. م: ثبت.

٣. في حاشية م: خواجه نصير الملّة و الحقّ و الدين الطوسيّ رحمه الله تعالى. ينظر: **تلخيص المحصّل** ٨٥ ـ ٩٢.

٤. أ، ن: عالم، و في م: عالميّته. و في حاشية م: لأنّ الذي يقول بالواسطة يقول إنّها بشيء واحد، و هي لا يجوز أن تكون مادّة و لا صورة؛ لاستحالة الفردان إحداهما عن الأخرى، و لا نفساً لافتقارنا إلى البدن، و لا جسماً لتركّبه من المادّة و الصورة أو من الجواهر الأفراد.

٥. في حاشية م، ي: قلت: المطلوب في المسائل الأصوليّة اليقين و ثبوت الإجماع في هذه المسألة، و كون الإجماع حجّة مفيدة لليقين غير حاصل باليقين؛ لتوقّفه على النقل، و استفادة ذلك من الألفاظ التي تتطرّق إليها الاحتمالات المشهورة.

٦. من ي.

الاستدلال على أنّ علمه تعالى زائد على ذاته

قال: قوله[١]: لو كان زائداً تركّب. قلنا: ممنوع؛ لجواز القبول و الفعل لواحد.

أقول: هذا جواب المعارضة الأولى، و تقريره أن نقول: لم لا يجوز أن يكون علمه زائداً على ذاته و يكون المؤثّر فيه هو ذاته؟ و لا استبعاد في أن يكون الشيء الواحد قابلاً فاعلاً[٢].

قوله: نسبة الفاعل نسبة الوجوب، و نسبة القابل نسبة الإمكان.

قلنا: مسلّم، و لا استحالة في اجتماع النسبتين[٣] للشيء الواحد بالقياس إلى شيء واحد باعتباريّ التأثير و القبول.

سلّمنا أنّه لابدّ من التغاير، لكن لم لا يجوز أن يقال: إنّ الفاعل من حيث إنّه فاعل مغاير للقابل من حيث إنّه قابل، فتكون الذات واحدة. و التغاير[٤] حصل باعتبار الفعل و القبول. و هذا النوع من التغاير كافٍ في تعدّد النسب بالإمكان و الوجوب، فالحاصل أنّ الذات التي عرض لها القبول و الفعل شيء واحد، و تتغاير[٥] بنوع[٦] من الاعتبار.

في تبعيّة العلم للقدرة

قال: و عن الثاني أنّ العلم تَبَع القدرة[٧] و المعلوم فلا يؤثّر فيهما.

---

١. ن: ـ قوله. ٢. ن: و فاعلاً.

٣. أ، ن: الشيئين.

٤. في حاشية م، ي: (م: + قلت:) ما لم يكن الفاعل في حدّ ذاته بحيث يفعل، يمتنع الفعل، و ما لم يكن القابل في نفسه بحيث يقبل يمتنع القبول، فالفعل و القبول يتوقّف كلّ منهما على حيثيّة. و قد سلّمت تغايرهما، فلا يكون الفاعل هو القابل. و أيضاً السؤالان المذكوران واحد، فلا يكون ثانيهما على تقدير القبول غير أوّلهما.

٥. م، ن: و متغاير. ٦. م: نوع.

٧. أ: للقدرة.

أقول: هذا جواب الشبهة الثانية. و تقريره: أنّ العلم بالوقوع[١] تبع للوقوع الذي هو تَبَع للقدرة عليه. وكذلك العلم بالعدم تَبَع للعدم[٢] الذي هو تَبَع للقدرة عليه[٣]، فلا يكون مؤثّراً في الوقوع ولا في العدم. ولا نعني بالتبعيّة[٤] هاهنا التأخّر عنه في الوجود، بل إنّ العلم إذا تعلّق بوجود زيد على صفة يجب أن يكون زيد مفروضاً بتلك[٥] الصفة حتّى يتعلّق العلم[٦] به.

و الوجوب و الامتناع أمران لاحقان بعد ثبوت العلم الذي هو بعد ثبوت المعلوم في الفرض لا سابقان، فلا ينافيان الإمكان[٧] المقتضي للقدرة.

و لا يستبعد[٨] أن يكون العلم تابعاً و هو متقدّم، فإنّ الحكاية قد تتقدّم على المحكيّ، فهكذا يجب أن يفهم هذا الموضع[٩] ليندفع به جميع ما يشكل[١٠] به المغالطون في هذا المقام.

قول أبي الحسين البصريّ: إن التغيّر في التعلّقات

قال: و عن الثالث اختيار أبي الحسن[١١]، و هو أنّ التغيّر في التعلّقات. و من

١. م: بالواقع. ٢. م، ن: للمعدوم.

٣. م: ـ عليه.

٤. في حاشية م، ي: قلت: المعلّل ما ادّعى مؤثّريّة العلم في الوجوب بل استلزامه له، و الاستلزام لا ينافي التبعيّة. (و في م:) لأنّها في التبعيّة.

٥. في حاشية م، ي: قلت: هذا في العلم الانفعاليّ، و أمّا العلم الفعليّ فيوجد زيد على تلك الصفة؛ لأنّ العلم به وقع على هذا الوجه، و عِلمُ الله تعالى من قبيل الثاني.

٦. في حاشية ي: قلت: هذا يقتضي تعليلهما بالعلم، و ذلك مناقض لما مرّ من قبل من عدم مؤثّريّته فيهما.

٧. أ: فلا يتنافيان للإمكان.

٨. في حاشية م: لأنّا نحكي عن الأشياء المستبعدة، كقولنا: الشمس تطلع غداً.

٩. م: الموضوع. ١٠. أ، ن: ما يشكّك.

١١. شرح مسألة العلم ٢٩؛ شرح المواقف ٤٩٠.

قال من المعتزلة والأشاعرة[١] بأنّ العلم بالاستقبال[٢] علم بالحال إذا وجد فقد أحال وإلّا لقام مقامه، ولأنّ الأوّل غير مشروط بالوقوع بخلاف الثاني.

أقول: هذا جواب الشبهة الثالثة. وقد اختلف المتكلّمون في الجواب، فقال قوم: إنّ التغيّر في التعلّقات وهو مذهب أبي الحسين ويجعل العلم صفة حقيقيّة[٣] تستلزم التعلّق بالمعلوم وعند[٤] تغيّر المعلوم يتغيّر التعلّق[٥] ولا يتغيّر العلم الذي هو الصفة الحقيقيّة[٦]، كالقدرة على تحريك جسم؛ فإنّه إذا عدم الجسم كان القادر قادراً على تحريك مساوية، وإن عدم التعلّق الذي بينه وبين الجسم الأوّل، ولا يضرّ عدم الجسم الأوّل في قدرته.

وهذا وإن كان أقرب ما يقال هاهنا إلّا أنّه لا يخلو من نظر؛ فإنّ العلم يستدعي المطابقة، فلا يتعدّد متعلّقه.

وقال آخرون، وهو مذهب أبي هاشم[٧]: إنّ العلم (بأنّ الشيء)[٨] سيوجد هو بعينه علم بوجوده[٩] إذا وجد.

---

١. نفسه ٣٤؛ شرح المواقف ٤٩٠.
٢. أ: بالاستعمال.
٣. م: حقيقة.
٤. م: وعنده.
٥. أ، ن: العلم.
٦. م: الحقيقة.
٧. نفسه ٣٤؛ شرح المواقف ٤٩٠.
٨. م: بالشيء.
٩. في حاشية م، ي: قلت: هذا إنّما يجب إذا قيل: إنّ العلم حصول صورة المعلوم، وأمّا إذا قيل: العلم صورة (م: صفة) حقيقيّة صالحة للتعلّق بجميع المعلومات فلا. وتكون المطابقة إذا كان التعلّق تعلّقاً به على ما عليه الأمر في نفسه، واللامطابقة إذا لم يكن كذلك، بل اللازم من مذهب أبي الحسين أن يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته. وذلك باطل، بل (م: و) الأجود في الجواب (م: ـ في الجواب) أن يقال: جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد كلّ منها على ما هو عليه في حينه الذي يختصّ به منكشف لله تعالى أزلاً وأبداً، و(م: ـ و) لا يتغيّر ذلك الإنكشاف ولا شيء منه أصلاً، فيعلم الثابت ثابتاً والمتغيّر حاصلاً في حينه غير حاصلٍ في غيره من الأحيان، ولا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء أزلاً وأبداً من غير أن يحصل لذاته المقدّسة حلول صفة فيها أو تغيّر من حال (و زاد في ي:) إلى أخرىٰ.

وبيان ذلك أنّه إذا عَلم العالِم[١] أنّ عند رأس الشهر يقدم زيد، ثمّ جاء رأس الشهر فإنّه يعلم بقدومه[٢] بعلمه الأوّل من غير تجدّد علم آخر. وقد ردّ[٣] على هؤلاء القوم مقالتهم بوجهين.

الأوّل: أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد لو كان هو العلم بالوجود إذا وجد لقام مقامه وسدّ مسدّه[٤]. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

الثاني: أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد[٥] مشروط بالعدم الحاليّ والعلم بالوجود غير مشروط به فهما متغايران. وأمّا ما ضربوه من المثال فغير صحيح؛ لأنّ من علم أنّ عند رأس الشهر يقدم زيد لا يكفيه في علمه بقدوم زيد عند رأس الشهر، إلّا أن يعلم أنّ رأس الشهر قد حصل حتّى يتجدّد له علم ثالث بمجيء زيد، حتّى (أنّا لو)[٦] فرضناه غير عالم بذلك لم يعلم بقدوم زيد إذا قدم.

كفاية نوع من التغاير بين العالم والمعلوم

قال: وعن الرابع أنّه يكفي (نوع ما)[٧] من التغاير.

أقول: هذا جواب من أحال علم الشيء بذاته بالاكتفاء بالمغايرة ولو بجهة ما. والمغايرة هاهنا حاصلة؛ فإنّ الذات[٨] من حيث إنّها عالمة مغايرة لها من حيث إنّها معلومة. هكذا قالوا في هذا الموضع[٩] وهو ضعيف؛ فإنّ العلم متوقّف على

---

١. أ، ن: ـ العالم.
٢. م: قدومه.
٣. م: يردّ.
٤. في حاشية م: لأنّ كلّ واحد من الشيئين سَدّ مَسدّ صاحبه، فكون الشيء الواحد يسدّ مسدّ نفسه بطريق الأولىٰ.
٥. في حاشية م: لأنّا نعلم بالضرورة أنّ العلم بأنّ زيداً يوجد ليس هو العلم بوجوده إذا وجد، لما ذكره في الوجه الثاني.
٦. أ: إذا.
٧. ن: نوع.
٨. أ، ن: بأنّ الذات.
٩. م: الموضوع.

التغاير، فلو كان التغاير[١] إنّما يحصل[٢] بكون الذات عالمة و معلومة الذي لا يحصل إلّا بالعلم لزم الدور.

العلم بالشيء ليس بحصول صورته

قال: وعن الخامس أنّ العلم ليس بحصول صورة، وإلّا لكان الذهن حارّاً واجتمعت[٣] الأمثال في علم الواحد بنفسه[٤].

أقول: هذا جواب الشبهة الخامسة، وهو أنّ العلم لا يستدعي حصول صورة[٥] مساوية للمعلوم في العالم. وبيانه من وجهين.

الأوّل: أنّه يلزم[٦] أنّ مَن علم الحرارة أن يحصل في ذهنه صورة[٧] مساوية للحرارة فيكون الذهن حارّاً[٨]، ومن[٩] علم المقادير العظام أن يتقدّر الصغير[١٠] بالعظيم وهو محال.

الثاني: أنّه يلزم من ذلك[١١] اجتماع الأمثال عند علم الواحد بنفسه. وربّما اعتذروا عن ذلك بأنّ العلم هاهنا لا يستدعي حصول الصورة، ويلزمهم ما أسلفناه

---

١. في حاشية م، ي: قلت: التغاير يحصل بكون الذات عالمة أو معلومة بالقوّة، والذي يتوقّف على العلم هو حصولهما بالفعل فلا دور. (وزاد في م:) الجواب: أنّ معلومات الله تعالى ليس فيها شيء بالقوّة، كما تقدّم من أنّ صفاته نفسه، فإن صحّ له وجب له.

٢. أ: حصل.

٣. ن: وإذا اجتمعت.

٤. أ، م: نفسه.

٥. م: ضرورة.

٦. ن: ـ يلزم.

٧. ن: ـ صورة.

٨. في حاشية م، ي: قلت: الفرد الخارجيّ من تلك الماهيّة هو الذي يقتضي تسخين محلّه. وأمّا الشخص الذهنيّ منها فممنوعٌ اقتضاؤه ذلك وكذلك المقادير؛ فإنّ المقدار الكلّيّ الذهنيّ لا يقتضي تقدير المحلّ به، بل المقتضي هو الشخص الخارجيّ.

٩. م: وأنّ من.

١٠. م: مع صغر.

١١. م: ـ من ذلك.

من الإشكال[١].

علمه تعالى بالمتناهي و بما لا يتناهي

قال: و عن السادس أنّه يعلمه كما هو.

أقول: هذا جواب الشبهة السادسة، و هو ظاهر فإنّه تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه، و إن كان متناهياً[٢] تعلّق به العلم كذلك، و إن كان غير متناهٍ تعلّق به العلم[٣] كذلك. و لا يلزم من ذلك تناهيه؛ فإنّ التميّز كما يكون في المتناهي يكون في غير المتناهي.

تتمّة: في أنّ تصوّر العلم بديهيّ، و في أقسام الاعتقاد

قال: تتمّة: قيل تصوّر العلم بديهيّ؛ لأنّ علمي بوجودي بديهيّ، و فيه ما مرّ.

أقول: الاعتقاد إمّا أن يكون جازماً أو لا يكون، و الأوّل إمّا أن يكون مطابقاً أو لا يكون. و الأوّل إمّا أن يكون ثابتاً أو لا يكون؛ فالجازم المطابق الثابت هو الاعتقاد العلميّ، و الخالي عن الثابت هو اعتقاد المقلّد، و الخالي عن المطابقة هو اعتقاد الجهّال، و الذي لا يكون جازماً فالراجح هو الظنّ، و المرجوح هو الوهم، و المساوي هو الشكّ، و ليسا[٤] من قبيل الاعتقاد.

إذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس في حدّ العلم، فقال قوم: إنّه غنيّ عن التعريف و هو حقّ، و استدلوا عليه بأنّي أعلم بعلمي بوجودي علماً بديهيّاً، و هذا

---

١. في حاشية م، ي: (م: + قلت:) هو إنّ العلم يقتضي التغاير؛ ضرورة أنّ العلم (و في م: العالم) غير المعلوم. و جوابه: المغايرة الاعتباريّة كافية، و قد تقدّم الكلام فيه. ٢. م: هاهنا.

٣. أ، ن: ـ العلم.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إذا كان ليسا من قبيل الاعتقاد فكيف جاز جعلهما قسمين منه في هذا التقسيم؟

علم خاصّ مسبوق بالعلم الكلّيّ فيكون العلم الكلّيّ بديهيّاً، وقد عرفت ما في هذا، في[١] باب الوجود.

و قال آخرون: إنّه يحدّ، واختلفوا في حدّه، فقال قوم: إنّه[٢] اعتقاد الشيء على ما هو به، و آخرون قالوا: إنّه صفة تقتضي سكون النفس، وكلاهما غير مانعين[٣]. و آخرون قالوا: إنّه حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، وقد عرفت ما فيه.

ثمّ إنّ هذه الصورة تارة تقارن[٤] حكماً وأخرى عدمه، فيقال للأوّل تصديق، وللثاني تصوّر. و يشترط في الأوّل[٥] الثاني.

هل العلم عرض أم جوهر ؟

قال: وهو عرض، وكذا الصورة عند الشيخ[٦]. وقيل: هو[٧] جوهر؛ لما مرّ[٨] من تفسيره. وقيل: عرض وجوهر، وهو فاسد.

أقول: اختلف الناس في العلم؛ فالمحقّقون من المتكلّمين والأوائل[٩] على

---

١. م: ـ في.
٢. م: هو.
٣. في حاشية م: أمّا الأوّل فله جعل اعتقاد المقلّد؛ لأنّه يعتقد الشيء على ما هو عليه. وأمّا الثاني فله حلول الجهل المركّب؛ لأنّ الجاهل يسكن نفسه عند اعتقاد الشيء وإن كان غير مطابق.
٤. م: تقادر.
٥. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد بالأوّل المركّب من الصورة والحكم (م: ـ والحكم) أو الحكم فقط فليس شيء منهما صورة مساوية لمعلوم، بل نفس معلوم. وإن أراد بالصورة (م: الصورة) التي قارنها (م: تقاربها) الحكم لا على وجه يدخل الحكم فيها فليس الأوّل مشترطاً بالثاني.
٦. إلهيّات الشفاء، الفصل الثامن من المقالة الثالثة ١٤٠ ـ ١٤٤؛ المباحث المشرقيّة ١: ٣٢٥.
٧. أ، ن: ـ هو.
٨. أ: كما مرّ.
٩. شرح مسألة العلم ٢٥ ـ ٣٥.

أنّه عرض لا يقوم بنفسه، بل يفتقر إلى محلّ يقوم فيه، وهو من أنواع الكيف. أمّا إذا جعلناه إضافة فظاهر (أنّه عرض)[١]. وأمّا إذا جعلناه صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا شكّ في أنّ العلم بالعرض عرض أيضاً[٢]. بقي الإشكال على هذا القول في العلم بالجوهر،

فقال الشيخ أبو عليّ بن سينا: إنّه عرض أيضاً؛ لافتقاره إلى محلّ يقوم فيه، هو ذات العالم.

وقال آخرون: إنّه جوهر؛ لأنّ معنى الجوهر هو الذي إذا[٣] وجد في الأعيان كان لا في موضوع، وهذه الصورة (إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. وهذا خطأ؛ فإنّ هذه الصورة)[٤] مثال[٥] للجوهر ليست نفسه ولا مساوية له في حقيقته، ووجودها في الأعيان إنّما يكون لوجودها في موضوعها الذي هو النفس.

وذهب قوم غير محقّقين إلى أنّها جوهر لما مرّ[٦]، وعرض لافتقارها. وهذا أسخف من الأوّل، وفساده ظاهر[٧].

---

١. من ي.

٢. ن: وأيضاً.

٣. أ: لو.

٤. ليس في ن.

٥. في حاشية م، ي: قلت: المراد بالمثال أنّه جزئيّ من جزئيّات تلك الماهيّة تشخّصاته ذهنيّة ولا وجود لها خارج الذهن، وذو الصورة جزئيّ آخر لتلك الماهيّة تشخّصاته خارجيّة، ولولا ذلك لما كان مطابقاً له في الأحكام المتعلّقة بالماهيّة، وقد نصّ عليه المحقّق في شرح الإشارات في النمط السادس، وهو مساوٍ في الحقيقة مغاير من حيث اللواحق الذهنيّة.

٦. ن: بياض.

٧. في حاشية م، ي: قلت: ظهوره خفيّ، فإنّه جاز الحكم بعرضيّته لقيامه بالنفس في الحال، وجاز الحكم عليه بالجوهريّة لكون حقيقته المشتركة بينه وبين الموجود الخارجيّ لو وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع. (وزاد في م:) الجواب: لا شكّ في أنّ فساد هذا المذهب ظاهر؛ لأنّ الضرورة قاضية باستحالة كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً. وأيضاً: فإنّ الجوهر لذاته مستغنٍ عن الموضوع، والعرض لذاته مفتقر إلى الموضوع، فلو كان الشيء الواحد جوهراً وعرضاً لزم أن يكون مستغنياً لذاته مفتقراً لذاته، وهو باطل بالضرورة.

العلم لا يتعلّق بمعلومَين

قال: وهل يتعلّق بمعلومَين؟ الحقّ أنّه ليس كذلك؛ لتعدّد الإضافات والصور بما لها ذلك.

أقول: اختلف المتكلّمون في العلم، هل يصحّ تعلّقه بمعلومَين أم لا؟ فذهب قوم إلى أنّه قد يتعلّق بمعلومين، وآخرون منعوا من ذلك. حجّة الأوائل[١] أنّه لو وجب[٢] في كلّ معلوم أن يكون له علم على انفراده لزم أن يكون لله تعالى علوم غير متناهية. والتالي باطل، فالمقدّم مثله[٣]، (والشرطيّة ظاهرة. وبيان بطلان التالي: أنّ وجود ما لا يتناهي محال[٤] خصوصاً إذا كان بين أفراده ترتيب عقليّ، وهو حاصل هنا فإنّ العلم بالشيء والعلم)[٥] بالعلم بالشيء أمران[٦] أحدهما مرتّب على الآخر، وكذلك إلى ما لا يتناهي من المراتب.

وأمّا الآخرون فقالوا إنّ العلم هو[٧] إمّا صورة مساوية للمعلوم في العالم، ولا شكّ في استحالة[٨] مساواة الشيء[٩] الواحد للشيئين[١٠]. وإمّا اضافة بين العالم والمعلوم، ولا شكّ في وجوب تغاير الإضافة عند تغاير المضاف إليه.

---

١. شرح مسألة العلم ٢٥ ـ ٤٥.
٢. م: لوجب.
٣. في حاشية م: لأنّ معلوماته تعالى غير متناهية.
٤. في حاشية م، ي: قلت: استحالة ذلك إنّما ثبت في الوجود الخارجيّ، وأمّا في الوجود العقليّ فلا، فإنّ الأجسام (في م: الأحكام) الغير المتناهية بل كلّ الأجسام (في م: الأحكام) الحقّة والباطلة موجودة بالوجود العقليّ المسمّى بنفس الأمر واللوح المحفوظ، كما تقرّر في موضعه.
٥. ليس في ن.
٦. ن: أفراد.
٧. م: ـ هو.
٨. ن: استحالته.
٩. م: هوى الشيء.
١٠. في حاشية م، ي: قلت: قد قلتم قبل هذا: إنّ العلم مثال لا يشارك الشيء في حقيقته، فجاز مساواة ماهيّته (في م: مساواته) لشيئين في عوارض خاصّة بهما صار لمساواته لأحدهما في عوارضه علماً به، ولمساواته للآخر (م: للأخرى) عوارضه علماً به، لابدّ لنفي ذلك من دليل.

في اختلاف العلم باختلاف المتعلّق

قال: وهل يختلف باختلافه؟ يبتني على الإضافة.

أقول: اختلف الناس في العلم المتعلّق بالمعلومات[١] المختلفة، هل هو مختلف؛ فقال قوم باختلافه، وآخرون جوّزوا عدم الاختلاف.

والحقّ أن نقول: إن كان العلم هو الصورة المساوية فلا شكّ[٢] في اختلافه[٣] عند اختلاف المعلوم، وإن جعلناه إضافة؛ فإن قلنا: إنّ اختلاف المضافات[٤] يوجب اختلاف الإضافات، فلا شكّ في اختلافه، وإلّا جاز (أن لا يكون)[٥] مختلفاً.

العلم إمّا فعليّ وإمّا انفعاليّ

قال: والعلم منه فعليّ وانفعاليّ، وعلم الباري من الأوّل.

أقول: العلم قد يكون سبباً لوجود[٦] المعلوم، كمن[٧] حصل في ذهنه صورة نقش غير موجود[٨] في الخارج وفعل ما يطابق[٩] تلك الصورة في الخارج، وقد يكون مستفاداً من الأمر الخارجيّ. ويقال للأوّل علم فعليّ[١٠] وللثاني علم انفعاليّ. وعلم واجب الوجود تعالى يستحيل أن يكون من قبيل القسم الثاني[١١]، فإذن علمه

---

١. أ: بالإضافات.
٢. ن: ولا شكّ.
٣. في حاشية م، ي (م: + قلت:) إذا قلتم بعدم المساواة بين العلم والمعلوم في الحقيقة، وإنّما المساواة في عوارض خاصّة جاز كون ماهيّة واحدة بواسطة صفتين (في م: حقيقتين) علماً بمعلومين (في م: لمعلومين) مختلفين.
٤. ي: المضاف.
٥. م: أن يكون.
٦. م: بسبب الوجود.
٧. ن: لمن.
٨. من ي.
٩. م: يطاق.
١٠. م، ن: فعل.
١١. في حاشية م، ي: قلت: إذا حدث من أحدنا فعل اختياريّ، فقبل حدوثه لو علم الله تعالى حدوثه كان جهلاً، فعلمه به

فعليّ أو لا فعليّ و لا انفعاليّ.

معنى عناية الله تعالى

قال: و العلم بالشيء على الوجه الأكمل علّة لوجوده، و هو معنى العناية.

أقول: ذهب الحكماء[١] إلى أنّه تعالى لا يفعل لغرض. ثمّ إنّهم رأوا النظام في العالم مستمرّاً على وجه يستحيل استناده إلى الاتّفاق و العبث، فالتزموا بثبوت[٢] عناية الله تعالى فيه، و فسّروا تلك العناية بعلم واجب الوجود تعالى بذلك النظام على الوجه الأكمل، و[٣] هو سبب الوجود.

في أنّه تعالى مريد

قال: و منها كونه مريداً، ذهب جماعة إلى أنّ الإرادة و الكراهة هي الداعي و الصارف، و هما نوعان من العلم. و أبو الحسين[٤] أثبت الزيادة عليهما شاهداً لا غائباً، و جمهور المعتزلة و الأشاعرة[٥] أثبتوها شاهداً و غائباً.

أقول: اختلف المسلمون في الإرادة بعد اتّفاقهم على وصف الله تعالى بكونه مريداً، فذهب جماعة من المتكلّمين[٦] إلى أنّ الإرادة عبارة عن الدّاعي الّذي هو العلم بمصلحة الفعل، و الكراهة عبارة عن الصارف الذي هو العلم بمفسدة الفعل. و ذهب أبوالحسين البصريّ إلى أنّ الإرادة و الكراهة هما العلم[٧] في حقّ

← بعد حدوثه أو معه و علمه، ليس سبباً له و إلّا توارد علّتان على معلول واحد، بل حاصلاً منه ليطابقه فيكون انفعاليّاً.

١. المحصّل ٢٩٦؛ ذيل المحصّل ٢٩٦؛ غاية المرام في علم الكلام ٢٢٤؛ تلخيص المحصّل ٣٤٣ـ ٣٤٤.

٢. م، ن: ثبوت.

٣. م: ـ و.

٤. قواعد المرام ٨٨.

٥. نفسه.

٦. تلخيص المحصل ٢٨١.

٧. نفسه.

الله[١] تعالى و[٢] زائدان في حقّنا. وجمهور المعتزلة والأشاعرة[٣] أثبتوا الزائد في حقّنا وفي حقّه تعالى. وذهب النجّار[٤] إلى أنّ معنى[٥] الإرادة في حقّه أنّه غير مغلوب ولا مُستكرَه في أفعاله. وقال الكعبيّ[٦]: إنّ الإرادة لأفعاله كونه تعالى عالماً بها[٧]، وفي أفعالنا كونه تعالى آمراً بها.

الاستدلال على أنّ الإرادة غير القدرة و العلم

قال: لأنّ أفعاله مختصّة بأوقات مع جواز غيرها، فلابدّ من مخصّص غير القدرة الموجدة[٨] حسب والعلم التابع.

أقول: هذا دليل على كونه تعالى متّصفاً بالإرادة. وتقريره: أنّ أفعاله مختصّة بأوقات، مع جواز وقوعها قبل تلك الأوقات وبعدها فلابدّ من مخصّص[٩]، وذلك المخصّص لا يجوز أن يكون هو القدرة؛ لأنّ القدرة[١٠] شأنها الإيجاد لا غير، وهو ممكن في جميع الأوقات فلا يصلح للتخصيص[١١]. وإليه أشار بقوله: الموجدة[١٢] حسب، ولا يجوز أن يكون هو العلم؛ لأنّ العلم بالوقوع في وقت معيّن

١. م: ـ الله، وفي أ: الباري. ٢. ن: ـ و.

٣. م: والأشعريّة. تلخيص المحصّل ٢٨١، ٣٠٦؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٥٣.

٤. الملل والنحل ١: ٨١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٥٣؛ تلخيص المحصّل ٢٨١، ٣٠٦؛ المعتمد في أصول الدين ٧٤. ٥. م: ـ معنى.

٦. أصول الدين للرازيّ ١٠٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٤٧؛ المحصّل ٢٤٣؛ تلخيص المحصّل ٢٨١.

٧. أ، ن: ـ بها. ٨. ن: والموجدة.

٩. في حاشية م، ي: قلت: الوقت من جملة أفعاله فلا يكون صدوره بالإرادة، وهو خلاف مذهبهم.

١٠. م: ـ القدرة. ١١. م: التخصّص.

١٢. م: الموجد.

تابع[١] للوقوع في ذلك الوقت، فلا يجوز أن يكون هو العلّة الموجبة للوقوع فيه، وإليه أشار بقوله: التابع.

الإشكال على الإرادة نقضاً، و جوابه

قال: فإن قلت: لا نسلّم تساوي الأوقات. سلّمنا، لكن يترجّح[٢] بلا مرجّح كما هو عندكم. سلّمنا، (لكنّ علمه بمصلحة الفعل مرجّح و يجامع التبعيّة. سلّمنا)[٣]، لكنّ القدرة متعلّقة بوقت معيّن لذاتها. سلّمنا[٤]، لكنّ الإرادة لا تصلح للتخصيص فإنّ معها إن أمكن الترك افتقر إلى مخصّص وإلّا كان موجباً.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال شرع في الاعتراض، وهو من حيث النقض ومن[٥] حيث المعارضة.

أمّا النقض فبأن مَنَع تساوي الأوقات؛ فإنّه يجوز أن تكون الأوقات مختلفة، و لا يلزم من صحّة وجود الفعل في بعض الأوقات صحّة وجوده فيما يخالفه.

و أيضاً فلو سلّم[٦] تساوي الأوقات، لكن لا نسلّم أنّه يفتقر إلى المخصّص؛ فإنّه يجوز أن يرجّح[٧] إيجاد العالم في وقت دون آخر لا لمرجّح، كما هو مذهبكم[٨] في باب القادر.

سلّمنا أنّه لابدّ من مرجّح، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون هو القدرة؟

---

١. في حاشية م، ي: قلت: العلم التابع (و في م: البالغ) هو الانفعاليّ، و أمّا الفعليّ فتبعيّته ممنوعة، وإن سُلّم فهو تابع على ما قدّمه أعني المطابقة، و مثل ذلك (م: + لِمَ) لا يكون علّة. و إن سلّم ذلك كلّه فلِم قلتم بأنّ ذلك الأمر المغاير هو (م: ـ هو) موجود بأحد المعاني التي ذكرها قبلُ في معنى الإرادة، لجواز أن يكون معنى غيرها؟

٢. م، ن: يرجّح.
٣. ليس في م، ن.

٤. في حاشية أ: سلّمنا، لكن القدرة متعلّقة بوقت لذاتها. سلّمنا، لكن علم مصلحة الفعل مرجّح و يجامع التبعيّة.

٥. ي: ـ من.
٦. أ: نسلّم.

٧. ي: يترجّح.
٨. م: مذهبهم.

قوله: القدرة شأنها الإيجاد.

قلنا: لم لا تقتضي القدرة الإيجاد في وقت معيّن دون غيره لذات القدرة؟

سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ الإرادة صالحة للتخصيص؛ فإنّ مع هذه الإرادة إمّا أن يمكن[١] الترك أو لا يمكن؛ فإن أمكن لم تكن الإرادة كافية في التخصيص بل لابدّ من مرجّح آخر. وإن لم يمكن[٢] لزم كون الله تعالى موجباً، وهو محال.

شُبَه في الإرادة

قال: ويعارض بأنّه[٣] لو كان مريداً (لكان مريداً)[٤] لذاته كالعلم، فيريد ما أراده زيد وضدّه المراد لعمرو. ولو كان بإرادة محدثة فإن حلّت فيه[٥] كان محلّاً للحوادث أو في غيره فهي صفته، أو لا في محلّ فهو محال؛ لاحتياج العرض إليه ولأدائه إلى التسلسل. ولو كان بإرادة قديمة لم يكن تعلّقها بالبعض أولى، فيراد الكلّ قياساً على العلم، و[٦]لأنّه يكون ناقصاً.

أقول: هذا هو النوع الثاني من الاعتراض، وهو[٧] من حيث المعارضة. وقد ذكر هاهنا شبهتين.

الأولى: أنّه لو كان مريداً لكان إمّا أن يكون مريداً لذاته أو بإرادة محدثة أو بإرادة قديمة، والكلّ باطل.

أمّا الأوّل: فلأنّ المريد لذاته لا اختصاص[٨] له بمراد[٩] دون مراد، فإمّا أن لا

---

١. م: ممكن.
٢. م: لم يكن.
٣. م: + تعالى.
٤. ليس في ن.
٥. م: ـ فيه.
٦. ن: ـ و.
٧. م: فهو.
٨. م: لاختصاص.
٩. م: مراد.

يريد شيئاً وهو ينفي الإرادة، أو يريد الكلّ وهو يستلزم إرادة الضدّين إذا أراد أحدهما زيد والآخر عمرو.

وأمّا الثاني: فلأنّ تلك الإرادة الحادثة[١] إمّا أن تكون حالّة في ذاته تعالى[٢] أو[٣] في غيره أو لا في محلّ[٤]. والأوّل باطل؛ لأنّه يلزم منه كونه تعالى محلاًّ للحوادث. والثاني يلزم منه أن يكون ذلك الغير هو الموصوف بتلك[٥] الصفة لا ذات الله تعالى. والثالث يلزم منه وجود عرض (لا في محلّ)[٦]، وهو غير معقول. وأيضاً فلو كانت الإرادة محدثة[٧] لزم التسلسل[٨]؛ لأنّ حدوثها في وقت دون وقت إن لم يكن لمرجّح انسدّ باب الإرادة، وإن كان لمرجّح هو الإرادة لزم التسلسل.

وأمّا الثالث[٩]: فلأنّه لو كانت تلك الصفة قديمة لم تكن مختصّة بمرادٍ دون مراد بالقياس على العلم القديم، فإنّه واحد يتعلّق بجميع المعلومات[١٠]، ويلزم المحذور الذي سلف.

الشبهة الثانية: أنّه تعالى لو كان مريداً لزم أن يكون ناقصاً لذاته، فإنّ المريد هو الذي يفعل[١١] ما هو الأولى به والأحسن أن يفعله، فيكون مستفيداً لهذه الأولويّة من الفعل فيكون ناقصاً لذاته، تعالى الله عن ذلك.

---

١. في حاشية م: وهو أن يكون مريداً بإرادة حادثة.
٢. ن: ـ تعالى.
٣. ن: + حالة.
٤. م: محالّ.
٥. م: تلك.
٦. م: لا محلّ.
٧. في حاشية م: وهو أن يكون مريداً بإرادة قديمة.
٨. في حاشية م: نقلنا الكلام إلى الإرادة، ولزم التسلسل.
٩. ن: الثالثة.
١٠. في حاشية م: وهو إرادة النقيضين.
١١. ن: ـ يفعل.

جواب الشُّبه

قال: فالجواب[١] أنّ الفعل متى كان ممكناً في بعض الأوقات فهو ممكن في الكلّ[٢]، وإلّا انقلبت[٣] الحقائق.

قوله: ترجّح[٤] بلا مرجّح.

قلنا: هذا[٥] باطل بالضرورة.

قوله: القدرة مرجّحة.

قلنا: القدرة إنّما تتعلّق بالفعل لأنّه ممكن، وهو في الكلّ كذلك.

قوله: علمه بمصلحة الفعل[٦] مرجّح.

قلنا: يجوز أن يكون فعله وتركه مصلحة، ولأنّ المصلحة إمّا لازمة للفعل فلا تختصّ بوقت، أو عارضة فتفتقر إلى مخصّص لها في وقت دون وقت.

قوله: خلاف المراد إن أمكن افتقر.

قلنا: بالنظر إلى الذات[٧] ممكن، وواجب[٨] بالنظر إلى الإرادة.

قوله: لو كان مريداً لذاته لأراد الكلّ.

قلنا: ممنوع، والقياس يفتقر إلى الجامع مع[٩] ضعفه، والنقصان خطابيّ وإرادته قديمة لما مرّ.

أقول: أمّا الجواب عن اختلاف الأوقات فأن نقول: إنّا نعلم بالضرورة خلاف ذلك، وأنّه متى صحّ وجود الفعل في وقت فإنّه يصحّ وجوده في كلّ

---

١. ن: والجواب.

٢. في حاشية م: أي كلّ الأوقات.

٣. م: انقلب.

٤. أ، م: ترجيح.

٥. م: ـ هذا.

٦. م: لمصلحة للفعل.

٧. أ: إلى الأوّل.

٨. أ: وواجب.

٩. م: ـ مع.

الأوقات، و إلّا لزم انقلاب الحقائق، و هو انتقال الشيء من الإمكان إلى الامتناع[١].

و **أمّا الجواب** عن الترجيح بلا مرجّح فأن نقول: هذا باطل بالضرورة. ولا شيء أجلىٰ من قولنا: المتساوي لا يترجّح بذاته، فيفتقر في الترجيح إلى المرجّح[٢]. و من جوّز الترجيح من غير[٣] مرجّح للقادر انسدّ عليه باب[٤] الإرادة. و أمّا إسناد[٥] المرجّح إلى القدرة فبطلانه ظاهر.

و **أمّا الجواب** عن العلم فعند أبي الحسين[٦] أنّ العلم بالمصلحة في حقّه[٧] هو الإرادة.

و أمّا من جعل الإرادة أمراً زائداً على العلم[٨] فلابدّ له من تكلّف الجواب. و هو من وجوه.

أحدها: أنّه يجوز أن يكون الفعل و الترك كلّ واحد منهما قد اشتمل على نوع من[٩] المصلحة، فلو كفى العلم بالمصلحة في الإيجاد[١٠] لزم اجتماع الوجود و العدم.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: طلوع الشمس من الأفق لا يمكن في غير أوّل النهار، كذلك (م: و لذلك) توسّطها (م: أوسطها) لا يمكن إلّا في وسط النهار، وكذلك (م: لذا) الغروب و غيره من أحوالها إلى غير ذلك من الأمور الفائتة الحصر (في م: للحصر). و لا يلزم من امتناعه في وقت امتناعه الذاتيّ، و إنّما يلزم (م: + أن) لو امتنع مطلقاً. (و زاد في م:) الجواب: هذا لا يتمّ على مذهب المتكلّمين ؛ فإنّ عندهم أنّ الله قادر على أن يأتي بالشمس من المغرب كما هو قادر أن يأتي بها من المشرق، وكذا في باقي أحوالها.

٢. ي: مرجّح.

٣. ي: بغير.

٤. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من بطلان الدليل الذي ذكرتموه انسداد باب إثبات (و في م: إثبات باب) الإرادة ؛ لجواز إثباتها بالسمع أو بدليل آخر عقليّ.

٥. ن: استناد.

٦. **المحصّل** ٢٤٣؛ **تلخيص المحصّل** ٢٨١.

٧. م: + تعالى.

٨. م: على العلّة.

٩. م: ـ من.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: مراده العلم بالمصلحة الراجحة، و النقيضان لا يشتمل كلّ منهما على ذلك. (و زاد في م:) الجواب: هذا تخصيص من غير دليل عليه، فلا يصار إليه.

الثاني: أنّ المصلحة إمّا أن تكون لازمة للفعل أو لا تكون؛ فإن كانت لازمة كان تخصيص إيجاد الفعل في وقت دون وقت مع كون المصلحة يمكن[١] حصولها في كلّ الأوقات، لكونها لازمة[٢] ترجيحاً من غير مرجّح. وإن كانت عارضة تفتقر إلى مخصّص في إيجاد تلك المصلحة في وقت دون وقت. وأيضاً في نسبتها إلى هذا الفعل دون غيره من الأفعال.

الثالث: أنّ العلم بالمصلحة تابع[٣] لوجود المصلحة في ذلك الوقت الذي هو تابع لوجود الفعل في ذلك الوقت؛ فإنّ المصلحة تابعة للوجود الذي هو تابع لعلّة تخصيصه[٤] بذلك الوقت. فلو كان علّة تخصيصه هو العلم لزم تقدّم الشيء على نفسه بمراتب.

و أمّا **الجواب** عن الجبر فظاهر، وذلك أنّ الوجوب لاحق لا يؤثّر في الإمكان السابق فلا يقدح في القدرة والوجوب بالإرادة[٥] كالوجوب بالعلم.

و أمّا[٦] **الجواب** عن كيفيّة إرادته فإنّا[٧] نقول: لم لا يجوز أن يكون مريداً لذاته؟

قوله: يلزم إرادة كلّ مراد[٨].

---

١. م: ممكن.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لِم لا يكون لازمة للفعل في (م: ـ في) ذلك الوقت فلا يلزم ما ذكره؟

٣. في حاشية م، ي: قلت: تبعيّة العلم للمعلوم تبعيّة مطابقة لا تبعيّة في الوجود، و لا ينافي ذلك تقدّم التابع في المطابقة على المتبوع في الوجود.

٤. م: تخصّصه.

٥. أ: و الإرادة.

٦. أ، ن: ـ و أمّا.

٧. م: فلأنّا.

٨. في حاشية م، ي: فيلزم إرادة القبائح. (و زاد في م:) الجواب: أن القبح ليس يمكن بالنسبة إليه تعالى نظراً إلى حكمته.

(قلنا: ممنوع، و القياس على العلم لا يفيد اليقين[١] و إن سلّمنا إرادة كلّ مراد لكن إنّما يلزم إرادة كلّ مراد)[٢] ممكن و إرادة مراد زيد و مراد عمرو تكون إرادة لما لا يمكن إرادته.

و أمّا الجواب عن النقصان فأن نقول: إنّ حديث[٣] النقصان و الكمال خطابيّ[٤] لا يفيد اليقين.

في أنّه تعالى متكلّم

قال: و منها كونه متكلّماً، و معناه أنّه أوجد حروفاً و أصواتاً في جسم تدلّ على معانٍ؛ لأنّ كلّ[٥] عاقل يسبق هذا إلى فهمه، و يكذّب ما يغايره.

أقول: المتكلّم عند المعتزلة[٦] مَن فعل[٧] الحروف و الأصوات في جسم من الأجسام الدالّة على معانٍ. و ليس الكلام عندهم إلّا الحروف و الأصوات.

و أمّا الأشعريّة[٨] فعندهم الكلام هو الطلب، و هو معنى قائم بالنفس[٩] تدلّ عليه العبارات، و هو غير العلم و الإرادة. و المتكلّم مَن قام به ذلك المعنى النفسانيّ. ثمّ

---

١. في حاشية م، ي: قلت: إنّه لم يقس على العلم بل قال: الدليل الذي دلّ على عموم العلم دلّ على عموم الإرادة، فيلزم إمّا بطلان الدليل أو عموم الإرادة.

٢. ليس في م.

٣. م: حدوث.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إنّه برهانيّ لا خطابيّ؛ لأنّ الأحسن بالشيء كمال من كماله (و في م: جمال من جماله)، أي ممّا ينبغي أن يكون له، فلو كان ذلك لغيره لكان الغير مفيداً له ما ينبغي له، و ذلك محال؛ لأنّه واجب من جميع جهاته.

٥. م: لا كلّ.

٦. المحصّل ٢٥٠، ٢٦٥؛ تلخيص المحصّل ٢٨٩؛ المعتمد في أصول الدين ٩٢.

٧. ي: جعل.

٨. المحصّل ١٥٥ ـ ١٥٦، ٢٥٠؛ ذيل المحصّل ١٥٦؛ تلخيص المحصّل ١٧٠، ٢٨٩؛ المعتمد في أصول الدين ٩٢.

٩. م: في النفس.

زعموا أنّ الكلام شيء واحد ليس بخبر ولا أمر ولا نهي ولا استفهام،[١] بل هذه[٢] معانٍ عارضة لذلك المعنى.

والحقّ ما قاله المعتزلة، ويدلّ عليه سبق ما ذكرناه إلى أفهام العقلاء من غير العلم بالمعنى، ولأجل ذلك لا يصفون الأخرس بالمتكلّم. والطلب الذي ذكره الأشاعرة إن عَنَوا به الإرادة فهو معلوم، وإن عَنَوا به معنىً آخر فلا نسلّم[٣] ثبوته.

الاستدلال على أنّه تعالى متكلّم بإجماع الأنبياء

قال: ويدلّ عليه الإجماع.

أقول: الدليل على كونه تعالى متكلّماً إجماع[٤] الأنبياء، وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسىٰ تَكْلِيماً﴾[٥].

---

١. في حاشية م: أي يعرض لذلك المعنى أن يصير خبراً وأمراً ونهياً واستفهاماً.

٢. في حاشية م: أي الخبر والأمر والنهي والاستفهام.

٣. م: فلا يُسلّم.

٤. م: اجتماع. وفي حاشية م، ي: قلت: أيّ دليل قام على إجماع الكلّ من الأنبياء على ذلك فإنّه المفهوم (وفي م: فإنّه هو المفهوم) من كلامه، إذ الأنبياء جمعٌ محلّىٰ بالألف واللّام وهو للعموم. وأيضاً إجماعهم لا مدخل له في ثبوت ما اتّفقوا عليه، بل الموجب قول كلّ واحد ولو انفرد؛ لعصمتهم.
الجواب: أمّا على طريقة المنطقيّين فظاهر؛ لأنّ فيه «إجماع الأنبياء مهملة، والمهملة في قوّة الجزئيّة». وأمّا على طريقة الأصوليّين فله أن يمنع أنّ الجمع المحلّىٰ بالألف واللّام للعموم. وقوله: إجماعهم لا مدخل له، نفي قوله: بل الموجب قول كلّ واحد منهم لعصمتهم، ليس بشيء؛ لأنّ المطلوب إذا ثبت بقول كلّ واحد منهم فبقول الجميع أولى.

٥. النساء: ١٦٤.

الكلام النفسيّ عند الأشعريّ

قال: والأشعريّ[١] أثبت معنىً قائماً في النفس سمّاه كلاماً، وهو غير معلوم.

أقول: قد عرفتَ ما ذكره الأشعريّ أوّلاً، والردّ عليه بأنّه غير متصوّر، والتصديق[٢] يستدعي مسبوقيّة التصوّر.

الإشكال على الإجماع وجوابه

قال: سؤال: الإجماع متوقّف على صدق الرسول المتوقّف على الكلام فيدور، ولأنّه متكلّم بكلام إمّا أن يكون قديماً فيلزم الكذب، أو حادثاً فيه فيكون محلّاً للحوادث، أو في غيره فهو صفته.

جواب: صدق الرسول لا يتوقّف على كلام الله بل على المعجز، سواء كان غير كلام[٣] أو كلاماً، لا من حيث هو مستند إليه بل من حيث إعجازه، وكلامه حادث لا فيه وهو موصوف به، إذ معناه من فعله.

أقول: الإجماع إنّما يعلم كونه حجّة بالقرآن[٤] بقوله[٥] تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٦]، وغيره من الآيات. وبقول[٧] الرسول عليه السلام: «لا تجتمع أمّتي على الخطأ»[٨] وبغيره من الأخبار، فيكون الإجماع متوقّفاً على صدق[٩]

---

١. **المحصّل** ١٥٥ ـ ١٥٦؛ **ذيل المحصّل** ١٥٦؛ **تلخيص المحصّل** ١٧٠ ـ ٢٨٩؛ **قواعد المرام** ٩٢ ـ ٩٣؛ **شرح الأصول الخمسة** ٥٢٨.

٢. م: والصدق.

٣. في م: غير الكلام.

٤. في حاشية م: لمّا استدلّ على كونه تعالى متكلّماً بالإجماع أخذ الغرض على ذلك فقال: الإجماع إنّما يعلم كونه حجّة إلخ.

٥. م: لقوله.

٦. النساء: ١١٥.

٧. م: ولقول.

٨. **مسند أحمد بن حنبل** ٥: ١٤٥؛ **صحيح الترمذيّ** ٤: ٤٠٥ رقم ٢١٦٧.

٩. من ي.

الرسول[١] المتوقّف على الكلام، فإنّا نستدلّ بالقرآن على النبوّة، فيلزم الدور[٢]، فهذا وجه الاعتراض على المقدّمات.

ثمّ عارض بأنّه لو كان متكلّماً[٣] لكان كلامه إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً. وعلى التقدير الأوّل يلزم الكذب في قوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾[٤]، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ﴾[٥] وغير ذلك ممّا يكثر عدده. وإن كان حادثاً فإمّا أن يكون حالاً فيه، فيلزم أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث، أو في غيره فيكون ذلك الغير هو المتّصف[٦] بالكلام دونه تعالى.

و أجاب عن الأوّل بأنّ صدق الرسول يتوقّف على المعجز، وهو أعمّ من الكلام فينتفي الدور. وإن سلّمنا أنّه يتوقّف على القرآن، لكن[٧] (لا يتوقّف عليه من حيث هو مستند إلى الله تعالى، بل يتوقّف على القرآن)[٨] من حيث هو معجز، فاندفع الدور.

و أجاب عن الثاني بأنّ[٩] كلامه محدث لا في ذاته تعالى بل في غيره، ويكون الله تعالى هو الموصوف به[١٠] لا ذلك الغير. وبيانه: أنّ المتكلّم مَن فَعَل الكلام[١١]، لا من قام به الكلام[١٢]، كما أنّ الضارب مَن فَعَلَ الضرب لا من قام به الضرب.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: الذي استدلّ به هو إجماع الأنبياء، وهذا لا يدلّ على حجّيّة الجماعة.

٢. في حاشية م: لأنّ كلام الله تعالى إنّما يُعلم بالإجماع، والإجماع إنّما يُعلم لقول الرسول، والرسول إنّما يُعلم كونه رسولاً بالقرآن الذي هو كلام الله، فيكون ثبوت كلام الله تعالى متوقّفاً على كلام، فيدور.

٣. في حاشية م: أي مقدّمات الدليل الذي استدلّ به على كون الله تعالى متكلّماً.

٤. نوح: ١.

٥. القدر: ١.

٦. ي: الوصوف.

٧. أ، ن: ـ لكن.

٨. من ي.

٩. ن: بأنّه.

١٠. أ: ـ به.

١١. ن: المتكلّم.

١٢. في حاشية م، ي: قلت: هذا منافٍ لما حدّ أهل العربيّة اسم الفاعل به؛ فإنّهم قالوا في حدّه: ما اشتقّ من فعلٍ لمن قام ←

حدوث كلام الله تعالى

قال: وهو حادث لأنّه مركّب يتقدّم بعض أجزائه على بعض، وللسمع[١].

أقول: ذهبت[٢] المعتزلة[٣] إلى أنّ الكلام حادث. (وأمّا الأشعريّة)[٤] فقد ذهبوا إلى أنّ الكلام بالمعنى الذي أراده المعتزلة حادث، والمعنى قديم. وأمّا الحنابلة[٥] فقالوا: إنّ الحروف والأصوات قديمة.

و**احتجّت المعتزلة** بالعقل والنقل. أمّا العقل فلأنّ الكلام مركّب من الحروف والأصوات المتتالية التي لا توجد دفعة واحدة، فالمتأخّر من الحروف حادث لمسبوقيّته[٦] بالمتقدّم، والمتقدّم[٧] حادث لعدمه، فإنّ القديم لا يعدم، فالمركّب بالضرورة حادث.

و**أمّا النقل** فقوله تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[٨]، وصف الذكر بالحدوث[٩]، والذكر هو القرآن، لقوله تعالى: ﴿وَ أَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾[١٠].

← به، بمعنى (وفي م: يعني) الحدوث. ثمّ إنّ الفعل إن كان لازماً كان معنى المصدر قائماً بالفاعل، وإن كان متعدّياً كان الفاعل موجداً له (وفي م: موجبا له) في القابل، وتكلّم لازم، وضَرَب متعدٍّ، فافترقا.

١. م: والسمع. ٢. م: ذهب.

٣. **المحصّل** ٢٥٠؛ **تلخيص المحصّل** ٢٨٩؛ **قواعد المرام** ٩٢.

٤. ليس في ن؛ **المحصّل** ٢٥٠ ـ ٢٥١؛ **تلخيص المحصّل** ١٧٠ ـ ١٧١؛ **قواعد المرام** ٩٢.

٥. **قواعد المرام** ٩٢ و ٩٤؛ **مقالات الإسلاميّين** ٢: ٢٣٣.

٦. م: لمسبوقيّة. ٧. م: والمقدّم.

٨. الأنبياء: ٢.

٩. وفي حاشية م، ي: قلت: قالوا: وصفه بالحدوث باعتبار نزوله لا باعتبار ذاته. (وزاد في م:) الجواب أن نقول: الله تعالى مطلقاً ولم يعبد بحال دون حال، والتخصيص على خلاف الظاهر، والأصل عدمه.

١٠. النحل: ٤٤.

الكلام المعنويّ و قِدَم الكلام عند الأشعريّ

قال: احتجّ الأشعريّ بأنّه صفة[١] له، فتكون قديمة. جوابه[٢]: صفة إضافيّة، و المعنى إن عنى به العلم فمسلّم، و إلّا فغير معقول.

أقول: الأشعريّ احتجّ على قدم الكلام بأنّه صفة لله[٣] تعالى فلا تكون حادثة، و إلّا قامت الحوادث بذاته.

و **الجواب**: إنّ الصفات منها[٤] حقيقيّة تلزمها الإضافة كالقدرة و العلم، و منها إضافيّة[٥] محضة كالأوّليّة و الآخريّة و الخالقيّة و الرازقيّة. و القسم الأوّل ليست حادثة[٦]، و أمّا القسم الثاني من الصفات فإنّها حادثة لا في ذاته تعالى. و الكلام من[٧] الصفات الإضافيّة؛ إذ معنى المتكلّم مَن فَعَل الكلام، فأمّا المعنى فإن عَنىٰ به العلم فهو مسلّم، و إن عنى به معنى آخر فغير معقول[٨].

في أنّه تعالى صادق

قال: و منها كونه صادقاً؛ لأنّ الكذب قبيح، و لأنّ النبيّ عليه السلام أخبر بذلك.

أقول: اتّفق أرباب الملل على كونه تعالى صادقاً. و احتجّ المعتزلة على ذلك بأنّ الكذب قبيح و الله تعالى لا يفعل القبيح، فلا يفعل الكذب.

---

١. المحصّل ١٥٥ ـ ١٥٦؛ تلخيص المحصّل ١٧٠.

٢. م: جواب.

٣. أ، ن: الله.

٤. م: + ما هي.

٥. م: إضافة.

٦. م: بحادثة.

٧. م: في.

٨. في حاشية م، ي: قلت: هذه دعوى مجرّدة عن الدليل، فلا تسمع. (و زاد في م:) الجواب ما يحكم العقل ببطلانه بالضرورة، لا يحتاج إلى دليل.

أمّا الصغرى فادّعَوا فيها الضرورة[١]، وأمّا الكبرى فسيأتي بيانها. وأيضاً: النبيّ عليه السلام أخبر بكونه تعالى صادقاً فيجب المصير إليه.

و قد احتجّ الأشعريّ[٢] على ذلك بوجهين. الأوّل: أنّه لو كان كاذباً لكان كاذباً بكذب قديم[٣]، وحينئذ يستحيل صدقه[٤]. الثاني: أنّ الكذب صفةُ نقص، وهو على الله تعالى محال.

و الوجهان ضعيفان؛ أمّا الأوّل فلأنّه مبنيّ على ثبوت الكلام النفسانيّ وكونه[٥] قديماً، وهما[٦] ممنوعان على ما مرّ. ولو سلّم ذلك لكنّ الصدق والكذب إنّما يعرضان للخبر، وعندكم الكلام النفسانيّ الأزليّ حقيقة واحدة ليست أمراً ولا نهياً ولا خبراً، وإنّما هذه أمور عارضة لها عند وجود المتعلّقات.

سلّمنا ذلك، لكن لم لا يجوز انقسام كلامه إلى جزءين يكون أحدهما صدقاً دائماً والآخر كذباً دائماً[٧].

سلّمنا ذلك، لكنّه معارض بمثله؛ فإنّا نقول: لو كان صادقاً لاستحال منه الكذب. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. والشرطيّة، ظاهرة[٨] وبيان بطلان التالي: أنّ مَن قَدَر على[٩] أن يقول: العالم ليس بقديم، كان بالضرورة[١٠] قادراً على أن يقول:

---

١. في حاشية م، ي: قلت: دعوى الضرورة في مقام اختلف العقلا، في صحّته غير مسموعة. وأيضاً: أحدنا يراجع نفسه بطريق الإنصاف لا يجد ذلك ضرورة، وخبر النبيّ صلّى الله عليه وآله يفيد الظنّ، وهو من المسائل المطلوب فيها اليقين، فلا يتمّ.

٢. ذيل المحصّل ٢٦٨؛ تلخيص المحصّل ٣١٠.

٣. في حاشية م: وإن كان الكلام ليس بخبر استحال اتّصافه بالصدق و الكذب.

٤. في حاشية م، ي: قلت: استحالة انعدام القديم (في م: انعدامه) ممنوعة؛ لجواز اشتراطه بعدم حادث.

٥. ن: وأنّه.

٦. في حاشية م: أي ثبوت الكلام النفسانيّ وكونه قديماً.

٧. في حاشية م: أي عروض الصدق والكذب لكلامه تعالى.

٨. في حاشية ي: يعني ما ذكره في بطلانها.

٩. أ: ـ على.

١٠. في حاشية م، ي: قلت: لهم أن يمنعوا ذلك بناءً منهم على أنّ كلامه قديم، وزوال القديم محال. (و زاد في م:) الجواب: الضرورة قاضية، ومانع الضروريّ مكابر لا يلتفت إليه.

العالم قديم.

سلّمنا، لكن هذا الوجه دالّ على أنّ الكلام النفسانيّ صدق، وليس بدالّ على أنّ هذه العبارات الدالّة على المعنى النفسانيّ غير كذب[١].

لا يقال: هذا وارد على المعتزلة لتجويزهم الحذف والإضمار، وهما يرفعان الوثوق بوعده ووعيده[٢].

لأنّا نقول: لا نسلّم تجويز الحذف والإضمار في الوعد والوعيد[٣]؛ فإنّ الله تعالى لحكمته يجب عليه إزاحة عذر المكلّف، ومع تجويز الحذف والإضمار يكون عذر المكلّف في التكليف قائماً، وهو ناقض للغرض من التكليف.

وأمّا الثاني: فلأنّ كون الكذب نقصاً إمّا أن يُعلم بالعقل وهو اعتراف بالحسن والقبح العقليّين[٤]، أو بالنقل ويلزم منه الدور؛ لأنّ كون الكذب نقصاً إنّما يُعلم

---

١. في حاشية م، ي: قلت: كذب العبارات إنّما يكون لعدم مطابقة معانيها لنفس الأمر، ومعانيها هو الكلام النفسانيّ، فإذا فرض صدقه لزم صدق العبارات؛ فإنّ صدقها وكذبها بالعرض والتبعيّة، والمعاني لها ذلك بالذات. (وزاد في م:) الجواب: كذب العبارة قد يكون لعدم مطابقة معانيها لنفس الأمر، وقد يكون لعدم مطابقتها للمعنى القائم بالنفس، وهنا كذب العبارة باعتبار عدم مطابقته للمعنى القائم بالنفس.

٢. في حاشية م: والمحذور اللازم من الكذب ارتفاع الوثوق بوعده ووعيده.

٣. في حاشية م: كما لا يبقى وثوق بخبره لو كان كاذباً.

٤. في حاشية م، ي: قلت: ليس كلّ من أثبت معلوماً (في م: مطلوباً) بالعقل يلزمه الاعتراف بالحسن والقبح العقليّين؛ لجواز أن لا يثبته باستحقاق الذمّ عليه بل بغيره. (وزاد في م:) توضيحه أنّ الحسن والقبح يُطلقان على كون بعض الأشياء صفةَ كمال كالعلم، وبعضها صفة نقصان كالجهل. ويطلقان على كون بعض الأشياء ملائماً للطبع كاللذّة وبعضها غير ملائم. وبهذين المعنيين لا نزاع في كونهما عقليّين، بمعنى أنّه لا يحتاج في معرفة الكمال والنقصان والملاءمة وعدمها إلى حكم الشرع.

ويطلقان على كون بعض الأفعال موجباً للمدح في الدنيا والثواب في الآخرة، وعلى كون بعضها موجباً للذمّ في الدنيا والعقاب في الآخرة. والنزاع إنّما هو في هذا القسم في أنّه هل ثبت بالعقل أو بالشرع، وحينئذٍ ظهر أنّه لا يلزم من إنكار الحسن والقبح العقليّين بهذا المعنى إن ثبت مطلوباً بالحسن والقبح العقليّين مطلقاً؛ لجواز انتفائه بالمعنيين ←

بالنقل الذي لا يُعلم إلّا بصدق المنقول عنه الذي لا يُعلم[١] إلّا بعد نفي الكذب الذي لا يُعلم إلّا بعد كون الكذب[٢] نقصاً.

إشكال على إثبات صدقه تعالى بتصديق الرسول (ص)

قال: سؤال: يلزم الدور، لتوقّف صدقه على تصديقه إيّاه، والتصديق إخبار يحتمل الكذب.

جواب: تصديق الله[٣] قد لا يكون[٤] بالكلام، ولأنّ صدقه يتوقّف[٥] على قوله: هذا رسولي، وهو إنشاء.

أقول: هذا سؤال على الاستدلال بقول الرسول[٦] على الصدق[٧]؛ لأنّ قول الرسول يتوقّف على صدقه، وصدقه متوقّف[٨] على تصديق الله تعالى[٩] إيّاه،

← الآخرين.

والجواب عنه أنّ عند الاشاعرة أنّ كون الكذب قبيحاً ليس شامل المعنيين الأوّلين بل بالمعنى الأخير، فلو اعترفوا أنّه يُعلم بالعقل لزمهم الاعتراف بالحسن والقبح العقليّين.

١. في حاشية م، ي: قلت: جاز أن يعلم صدقه بالمعجز العقليّ، كأن يوقع في نفس الحاضر اليقين بصدقه أو غير ذلك من الأمور.

الجواب: حاصل هذا الاعتراض أنّه يجوز أن يعلم صدق المنقول عنه بالمعجز العقليّ فلا دور، فعلى هذا يجوز أن لا يعلم بالمعجز العقليّ؛ لأنّه لا يلزم من الجواب اللزوم، وحينئذ يمكن لزوم المحال، وهذا المحال إنّما لزم من معرفة كون الكذب نقصاناً بالعقل فلا يعرف به، وهو المطلوب.

٢. في حاشية ي: قلت: جاز أن يعلم نفي الكذب بطريق آخر، فلا دور.

٣. م: + تعالى.

٤. ن: فلا يكون.

٥. م، ن: متوقّف.

٦. م، ن: + عليه السلام.

٧. في حاشية م: وتقريره أن يقول: لو استدلّ على صدقه تعالىٰ بقول الرسول لزم الدور؛ لأنّ الاستدلال بقول الرسول... إلى آخره.

٨. ي: يتوقّف.

٩. م: ـ تعالى.

(وتصديق الله)[١] عبارة عن إخبار الله تعالى بكونه رسولاً له[٢] حقّاً. والإخبار محتمل[٣] الكذب، فلا يكون دالاًّ على التصديق إلّا إذا علمنا أنّ إخبار الله تعالى[٤] عن رسالته صدق، وذلك يستلزم الدور.

والجواب: أنّ تصديق الله تعالى قد لا يكون بالكلام بل بخلق المعجز مقارناً للدعوىٰ. وإن سلّمنا أنّ تصديقه يكون بالكلام لكن لا بالخبر بل بقوله: هذا رسولي، فإنّ هذا كافٍ في التصديق. وهذا إنشاء لا يحتمل الصدق والكذب، فاندفع الدور[٥].

تتمّة: في الصوت وحقيقته

تتمّة: الصوت مدرك بالحسّ، ونقل عن النظّام[٦] أنّه جسم. وهذا[٧] خطأ؛ لأنّه مبصر وباقٍ، لأنّا ندرك الطويل العريض العميق[٨]، فإن كانت هي الجسم[٩] فالمقصود وإلّا حصل في الجوهر، لامتناع تعدّد المحالّ، فيلزم الانقسام، وفيه نظر.

أقول: لمّا فرغ من البحث في الكلام أراد أن يبحث عن جنسه أعني الصوت، وهو مدرك بحاسّة السمع. ونقل عن النظّام أنّه جسم، وهو خطأ من

---

١. م: وتصديقه تعالى.
٢. أ: ـ له.
٣. م، ن: يحتمل.
٤. أ، ن: ـ تعالى.
٥. في حاشية م، ي: قلت: العبارة المذكورة مشتركة بين الإنشاء والإخبار، فلا يجزم سامعها بالإنشاء الموجب للتصديق إلّا بقرينة (في م: لقرينة) مقاليّة تعيّن المراد ويعود الكلام فيها. (وزاد في م:) الجواب: لا نسلّم أنّه لا يحصل لها مع الجزم ولا لقرينة مقاليّة، ولم لا يجوز أن يحصل له الجزم بقرينة حاليّة أو عقليّة؟ لابدّ لنفي ذلك من دليل.
٦. المحصّل ١٥٩؛ تلخيص المحصّل ١٧٥؛ المعتمد في أصول الدين ٩١.
٧. م: وهو.
٨. من ي.
٩. أ: الجسميّة.

وجهين. الأوّل: أنّ الجسم مبصر، والصوت غير مبصر. الثاني: أنّ الجسم باقٍ، والصوت غير باق. وهذان قياسان[١] من الشكل الثاني ينتجان (أنّ الجسم غير الصوت)[٢]. وبيّن صغرى القياس الأوّل بأنّا ندرك الطويل العريض العميق، فهذه المقادير إمّا أن تكون نفس الجسم أو حالّة فيه. والأوّل هو المطلوب، والثاني باطل؛ لأنّ الجسم مركّب من الجواهر الأفراد على ما يأتي، فالطول إن حلّ في الجوهر الفرد[٣] لزم انقسامه وهو باطل، وإن حلّ في جوهرين وأزيد لزم أن يكون العرض الواحد حالاً في محالّ متعدّدة وهو محال، وإلّا لجاز أن يكون الجسم الواحد حالاً في مكانين.

وهذا عندي ضعيف؛ أمّا أوّلاً فلأنّا نمنع[٤] تأليف الجسم من الجواهر الأفراد[٥]. وأمّا ثانياً فلأنّا لا نسلّم أنّ حلول العرض في المركّب يستلزم حلوله في أفراده. وأمّا ثالثاً فلأنّا نقول: لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالجواهر المتعدّدة، ويكون كلّ واحد من أفراد تلك الجواهر[٦] محلّاً لبعض أجزاء هذا العرض، ويكون هذا العرض منقسماً. وأمّا رابعاً فلأنّا نقول: لو كان الطول نفس الجوهر لزم الانقسام[٧]، بل هو نفس[٨] تأليف الجواهر في سَمْت مخصوص، والتأليف عرض

---

١. ي: القياسان.

٢. أ، ن: أنّ الصوت غير جسم. وفي حاشية م، ي: قلت: المُدرَك بحسّ البصر الضوءُ واللون بالذات لا غير، وغيرهما يدركه (في م: يدركهما) العقل بواسطة إدراكهما بأنّ الحكم بأنّ هذين المذكورين (في م: المدركين) عرضان، لابدّ (م: ـ لابدّ) لهما من (م: ـ من) محلّ، وهو الجسم. ٣. في حاشية أ: عُرض على أصله فصحّ.

٤. م: فلا نمنع.

٥. في حاشية م: فإنّ العشريّة حالّة في العشرة، وليست حالّة في أجزائها بل في المجموع من حيث هو مجموع.

٦. م: الجوهر.

٧. في حاشية م: أمّا إذا لم يكن ليس الجوهر فلا يلزم الانقسام.

٨. أ: ـ نفس.

فيكون المرئيّ هو العرض.

في أنّ الصوت غير باقٍ

قال: ولأنّها ممكنة، أوّلاً فكذا ثانياً، وليس الصوت كذلك.

أقول: لما كان بيان الكبرى في القياس الأوّل ظاهراً أعرض عنه وشرع في بيان صغرى القياس الثاني بأنّ الأجسام ممكنة في الزمان الأوّل، فتكون ممكنة في الزمان الثاني، وإلّا لزم انتقال الشيء من الإمكان الذاتيّ إلى الامتناع الذاتيّ، هذا خلف؛ فثبت أنّها[1] يجوز عليها البقاء. وأمّا الصوت فإنّه لا يجوز[2] عليه البقاء بالضرورة[3]. وفي هذا الكلام منع دقيق ذكرناه في كتاب المناهج[4].

كيفيّة إدراك الصوت

قال: ولا يتوقّف في إدراكه على وصول الهواء إلى سطح الصُّماخ، للسماع من وراء الجدار ولإدراك جهته بخلاف اللمس.

أقول: ذهب جمهور الحكماء[5] إلى أنّ الصوت إنّما يُسمع بواسطة التموّج للهواء الحاصل بسبب القَرْع والقَلْع الواصل إلى سطح الصماخ. وأنكر جماعة من

---

١. أ، ن: أنّه. ٢. م: فلا يجوز.

٣. في حاشية م، ي: قلت: هذا الكلام (في م: الدليل) بعينه يقتضي أن يكون الصوت جائز البقاء فيكون فاسداً. وأيضاً: لا يلزم من مطلق الإمكان أو المقيّد بالزمان الأوّل تحقّق الإمكان مقيّداً بكونه في الزمن الثاني، بل الإمكان الذي قارن الزمان مقارن للثاني، ولا يلزم منه تحقّق القيد بالثاني؛ لأنّه أخصّ منه.

٤. **مناهج اليقين** ٦٧ ـ ٧٠.

٥. **المباحث المشرقيّة** ١: ٣٠٥ ـ ٣٠٦؛ **المحصّل** ١٥٩؛ **تلخيص المحصّل** ١٧٥ ـ ١٧٦؛ **رسائل إخوان الصفا** ٣: ٣٨٧.

المتكلّمين[١] ذلك، و استدلّوا عليه بوجهين.

الأوّل: أنّه[٢] لو توقّف السماع[٣] على وصول الهواء إلى سطح الصُّماخ لَما[٤] أدركنا من وراء الجدار الصوتَ على هيئته؛ فإنّه[٥] من المحال أن يبقى التموّج على شكل الصوت[٦] مع صدم الجدار له و نفوذه[٧] في مسامّه.

الثاني: أنّ الحواسّ على قسمين، منها ما يحسّ بالملاقاة كالذوق و اللمس و الشمّ، و منها ما يحسّ بالمباينة[٨] كالإبصار[٩]. و النوع الأوّل لا يحسّ بجهة المحسوس، و النوع الثاني يدرك جهة المحسوس، فلو كان السماع إنّما يحصل بالتموّج الواصل إلى الصماخ لكان من قبيل النوع (الأوّل، فكان)[١٠] السامع لا يدرك جهة الصوت، و لمّا كان التالي باطلاً كان المقدّم مثله.

في أنّ الصوت غير باقٍ بالضرورة

قال: و ليس بباقٍ بالضرورة. و احتجاج الأشعريّ[١١] بأنّه عرض لا يبقىٰ، ضعيف[١٢] الكبرى.

---

١. المحصّل ١٥٩؛ مباحث المشرقيّة ١: ٣٠٥؛ تلخيص المحصّل ١٧٥ ـ ١٧٦.

٢. أ، م: ـ أنّه.

٣. في حاشية م: و قالوا: إنّ الله تعالى جعل للسامع قوّة يدرك بها الصوت من غير وصوله إلى الصماخ.

٤. م: ـ لما.

٥. ي: فإنّ.

٦. في حاشية م، ي: قلت: ذلك ممنوع، فلابدّ له من دليل. (و زاد في م:) الجواب، الضرورة قاضية بذلك، فلا يحتاج إلى دليل.

٧. أ: و تفرّده.

٨. في حاشية م: أي بالبعد؛ لأنّا لو ألصقنا المرئيّ بالعين لم يشاهد.

٩. في حاشية م، ي: قلت: يبقي (في م: بقي) قسم آخر و هو ما يحسّ بهما، و الصوت من هذا القبيل.

١٠. م: الثاني، و كان.

١١. المحصّل ١٦٢؛ تلخيص المحصّل ١٨٠.

١٢. م: ضعف.

أقول: ادّعى المحقّقون في الصوت عدم البقاء، والتجاؤوا فيه إلى الضرورة. وأمّا الأشعريّ فقد احتجّ بأنّ الصوت عرض والعرض لا يبقى لما مرّ، والكبرى فيه ممنوعة لما بيّنّا.

في الحروف و أنّها من الكيفيّات المسموعة

قال: والحرف هيئة عارضة للصوت يتميّز بها عن صوت آخر مثله تميّزاً في المسموع.

أقول: الحرف[١] من الكيفيّات المسموعة، وهو عارض[٢] لكيفيّة أخرى هي الصوت توجب له الامتياز عن صوت[٣] آخر لا مطلقاً[٤] بل في المسموع. والحرف إمّا مصوّت وهو حروف[٥] المدّ واللين[٦] ولا توجد إلّا في زمان، وإمّا صامت وهو ما عداه، فمنه ما يعرض في آن واحد كالباء والتاء والدال والطاء، ومنه ما يحصل في آن على سبيل الظنّ[٧] كالحاء والخاء، ومنه ما يحصل في زمان كالسين والشين فإنّها تمتدّ (عند امتداد)[٨] الصوت. وأمّا الحاء والخاء فإنّها تأتي متوالية في آنات متعدّدة، فيحسبها السمع حرفاً واحداً مستمرّاً.

---

١. أ: الحروف.

٢. في حاشية م، ي: قلت: يحتاج أن تقيّد بقولنا: مثله في الحدّة والثقل، وإلّا لكان كلّ من الحدّة والثقل حرفاً.

٣. م: عن الصوت.

٤. في حاشية م، ي: قلت: الذي صرّح به أهل الصناعة ويشهد له الوجدان أنّ الحرف عارض من عوارض الصوت لا عارض لعارضه (وفي م: لمعارضه) كما يفهم من كلامه، ولم يبيّن وجه خلافه للقوم.

٥. أ، ن: حرف.

٦. في حاشية م: وهي الواو والألف والياء.

٧. في حاشية م، ي: إنّها آنيّة وهي زمانيّة في الحسّ، فإنّه يظنّ أنّ هذه حالات متوالية كلّ واحد منها آنيّ، لكنّ الحسّ لا يشعر بامتياز أزمنتها فيظنّها حرفاً واحداً زمانيّاً.

٨. م: بامتداد.

في أنّه تعالى حيّ

قال: ومنها كونه تعالى حيّاً، ومعناه أنّه لا يستحيل أن يقدر ويعلم لأنّه عالم فهو حيّ.

أقول: معنى الحيّ عند المحقّقين أنّه[1] الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم. ولمّا ثبت كونه تعالى قادراً عالماً كان بالضرورة حيّاً. وعند جماعة من المعتزلة والأشاعرة[2] أنّ الحياة لله تعالى صفة زائدة على ذاته[3]؛ لأنّه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صحّ أن يقدر ويعلم بأمر وإلّا لم يثبت[4] لها تلك الصحّة، فذلك الأمر هو الحياة. وهو ضعيف؛ لأنّه يلزم منه التسلسل.

في أنّه تعالى سميع بصير

قال: ومنها كونه تعالى سميعاً بصيراً، ومعناه أنّه عالم بالمسموع والمبصر[5]، وأنّه حيّ لا آفة به. ويدلّ عليه الإجماع، وأنّه عالم بكلّ معلوم.

أقول: اتّفق المسلمون على كونه تعالى سميعاً بصيراً، واختلفوا في معناه؛ فذهب الكعبيّ وأبو الحسين البصريّ[6] إلى أنّ معناه أنّه عالم بالمسموع والمبصر[7]. وذهب جماعة من الأشاعرة وجمهور المعتزلة والكرّاميّة[8] إلى أنّهما صفتان

---

١. ن: لأنّه

٢. المحصّل ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ تلخيص المحصّل ٢٨١.

٣. في حاشية م: بناء منهم على أنّ ذاته كغيرها من الذوات.

٤. أ، ن: لما ثبت.

٥. في حاشية م، ي: قلت (م: ـ قلت): ما الدليل على أنّ هذا حقيقة سمعه وبصره؟ وما المانع أن يكونا من (م: ـ من) غير ذلك؟

٦. المحصّل ٢٤٨؛ ذيل المحصّل ٢٤٩؛ غاية المرام في علم الكلام ١٢٤.

٧. م: والمتصرّف.

٨. المحصّل ٢٤٨؛ تلخيص المحصّل ٢٨٧؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٣٤١.

زائدتان على العلم. وفسّره بعضهم بأنّه تعالى حيّ لا آفة به. ويدلّ على كونه تعالى سميعاً بصيراً بالمعنى الأخير الإجماع[١]، وبالمعنى[٢] الأوّل كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم، فيدخل تحته المسموع والمبصر.

في أنّه تعالى سميع بصير بذاته

قال: (ومن قال)[٣] إنّه معهما أكمل فقد أحال القياس والافتقار.

أقول: استدلّ جماعة من الأشاعرة على أنّه تعالى سميع بصير بأنّهما صفتا كمال وضدّهما نقص، وهو على الله تعالى محال. وهذا ضعيف؛ أمّا أوّلاً[٤] فلأنّا لانسلّم[٥] أنّهما صفتا كمال. والقياس على الشاهد ضعيف؛ فإنّه لا يفيد اليقين، ولأنّه ينتقض بالملتذّ والصحيح البنية وغير ذلك. وأمّا ثانياً فلأنّ الله تعالى لا يستفيد الكمال من هاتين الصفتين، بل هو كامل لذاته[٦].

في الإدراك

قال: سؤال: الإدراك إمّا نفس الذات أو صفة قديمة أو حادثة. والأوّلان محالان؛ لتوقّفهما على المدرك لإضافته. والثالث كذلك؛ لأنّه ليس بمحلّ الحادث[٧]، ولأنّ السمع والبصر إنّما يكونان[٨] بالآت.

---

١. في حاشية م، ي: قلت: الإجماع لا يفيد إلّا الظنّ، والمسألة من اليقينيّات.

٢. ن: والمعنى.

٣. ليس في م.

٤. م: لو لا.

٥. م: نسلّم.

٦. في حاشية م، ي: قلت: إذا كان منشأهما الذات، فمكانه (وفي م: فكأنّه) من ذاته لا من غيره فيكون كاملاً بذاته (م: لذاته). (وزاد في م:) قلت: لا يجوز أن يكون متساوي الذات وإلّا لزم الإيجاب ويعود إليها وهما محالان، أو حدوثهما وهو محال أيضاً.

٧. أ: للحوادث، وفي ن: للحادث.

٨. أ، ن: يكون.

جواب: الأوّل صفة قديمة ومتعلّقها حادث، والثاني: أنّا لا نشترط الآلات.

أقول: تقرير السؤال الأوّل: أن نقول: الإدراك إمّا أن يكون نفس الذات أو أمراً زائداً عليها؛ فإن كان الثاني فإمّا أن يكون قديماً أو محدثاً. والأوّل والثاني ـ وهو أن يكون نفس الذات أو قديماً ـ باطلان، وإلّا لزم (قدم المدرك؛ لأنّ الإدراك نسبة وإضافة يستلزم وجودها وجود المضافَين. والثالث باطل)[١]؛ لأنّه إن كان حالّاً فيه لزم أن يكون محلّاً للحوادث وهو باطل، أو في غيره فهو صفته. السؤال الثاني: أنّ السمع والبصر إنّما يكون[٢] بالآلات، والله تعالى ليس له آلة في الإدراك، فلا يكون مدركاً.

والجواب[٣] عن الأوّل: أنّ الإدراك صفة زائدة على الذات قديمة، ومتعلّقها حادث كالقدرة والعلم. وعن الثاني: (أنّا لا نشترط)[٤] في الإدراك الآلات على ما مرّ بيانه.

في أنّه تعالى مدرك

قال: وهل هو زائد على العلم في حقّه؟ منعه أبو الحسين[٥] وأثبته الجبّائيّان

---

١. ليس في م. ٢. م: يكونان.

٣. ن: الجواب. وفي حاشية م، ي: قلت: هذا ينافي مذهب المصنّف أنّ صفاته تعالى غير زائدة على ذاته. (وزاد في م:) قلت: لا نسلّم المنافاة، وإنّما يكون ذلك كذلك أن لو أراد بالزيادة، الزيادة في الخارج. ولئن سلّمنا ذلك فيجوز أن يكون الجواب إلزامياً.

٤. م: ألّا يشترط. وفي حاشية م، ي: قلت: لا شكّ أنّ إدراك هذه الجزئيّات بالآلات أمرٌ واقع، وأمّا إدراكها من غير هذه الآلات فأمر لم يَقُم عليه برهان. واستدلالهم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات لا يتمّ؛ لأنّا نجد تفرقة ضروريّة بين العلم بالمسموع مثلاً وبين إدراكه بالقوّة السامعة، فلا يلزم من وجود الأوّل وجود الثاني.

٥. قواعد المرام ٩٥؛ أصول الدين للبغداديّ ٤٤.

والسيّد المرتضى والأشعريّ والخوارزميّ[١]. لأبي الحسين: إن كان هو العلم فهو المقصود أو الإحساس فمحال في حقّه أو غيرهما فغير معقول. وفيه نظر إذ لا يلزم من نفي تعقّله[٢] نفيه.

أقول: قد نقلنا عن أبي الحسين أنّه يجعل الإدراك نوعاً من العلم، وعن الأشاعرة وأبي عليّ وابنه أبي هاشم والسيّد المرتضى ومحمود الخوارزميّ أنّه أمر زائد على العلم.

واحتجّ أبوالحسين بأنّ الإدراك إمّا أن يكون نفس العلم أو الإحساس[٣] أو شيئاً آخر. والأوّل هو المطلوب، والثاني محال في حقّه تعالى، والثالث غير معقول، فلا يكون ثابتاً في حقّه تعالى[٤]. وهذا فيه نظر؛ فإنّه لا يلزم من عدم تعقّله[٥] نفيه؛ فإنّ عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم ذلك الشيء.

علّة الإدراك هي الحياة

قال: واحتجّ الخوارزميّ بأنّ علّة الإدراك الحياة بالدوران، والله[٦] حيّ فهو مدرك. والدوران ضعيف وهو يدلّ عليه لا على زيادته، والأليق نفي[٧] الزائد على التفسيرين.

---

١. نفسه؛ تقريب المعارف ٤٩؛ غاية المرام في علم الكلام ١٢١؛ المغني ٤: ٣٣.

٢. م: تعلّقه.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الإحساس هو ظهور الجزئيّات التي من شأنها أن تظهر بالآلات الحاسّة للمدرك، ولا يلزم من كونها من شأنها (وفي م: بيانها) أن يظهر للمدرك بالحاسّة أن لا تظهر له بغيرها. (وزاد في م:) قلت: المحسوس هو المدرَك بالحواسّ، فإذا ظهر بغير ما لم يكن محسوساً بالضرورة.

٤. من ي.

٥. م: تعلّقه.

٦. م: + تعالى.

٧. م: النفي.

أقول: احتجّ الخوارزميّ[١] على أنّ الإدراك صفة زائدة على العلم بأنّ الحياة علّة الإدراك[٢]، والله تعالى حيّ فهو مدرك. أمّا المقدّمة الأولى فبالدوران، وهو ترتّب الحكم على الوصف الصالح للعِلّيّة[٣] وجوداً وعدماً. وبيان تحقّقه هاهنا أنّ الإدراك قارَنَ الحياة وجوداً في صورة الحيوان وعدماً في الجماد، فتكون الحياة علّة الإدراك[٤]. وأمّا أنّ الله تعالى[٥] حيّ فقد مضى.

وهذا الدليل ضعيف من وجهين. الأوّل: أنّ الدوران غير دالّ[٦] على العلّيّة[٧]، بل يجوز أن يكون على سبيل الاتّفاق. ثمّ إنّه يلزم منه الدور[٨]، وأيضاً ينتقض بالجزء الأخير من العلّة والشروط المساوية. الثاني[٩]: أنّ هذا الدليل وإن دلّ على أنّ الحياة علّة الإدراك لكنّه غير دالّ على أنّ الإدراك هل هو زائد على العلم أم لا[١٠]؟ والنزاع إنّما وقع فيه.

واعلم أنّ الأولى[١١] نفي الزائد على التفسيرين[١٢] اللذين فسّر الإدراك بهما.

---

١. قواعد المرام ٩٥، غاية المرام في علم الكلام ١٢١، شرح الأصول الخمسة ١٦٨ ـ ١٧٠.

٢. ن: على الإدراك.

٣. م: العلّيّة.

٤. أ، م: للإدراك.

٥. م: ـ تعالى.

٦. م: غير ذلك.

٧. في حاشية م، ي: قلت: هم يدّعون دلالته ظنّاً لا قطعاً، وذلك ضروريّ. (وزاد في م:) قلت: الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

٨. في حاشية م، ي: قلت: اللازم هو توقّف العلّيّة على الدوران الموقوف على صلاحيّة العلّيّة لا على العلّيّة، فلا دور.

٩. أ: والثاني.

١٠. ي: أو لا.

١١. أ: الأوّل.

١٢. في حاشية م، ي: قلت: كيف يمكن نفي الزائد على المذهب الثاني؟

في أنّه تعالىٰ باقٍ

قـال: ومنها كونه باقياً لوجوبه، وأثبته أبو الحسن[١] موجوداً[٢]، ونفاه القاضي[٣] وجماهير المعتزلة وهو الحقّ، وإلّا لكان المعدوم[٤] المستمرّ[٥] ثابتاً لثبوت صفته.

أقول: لا يجوز العدم على واجب الوجود تعالى، وإلّا لكانت ماهيّته قابلة للوجود تارة وللعدم أخرى، فيكون ممكناً فلا يكون واجباً. وهذا الحكم وإن كان متّفقاً عليه لكن قد وقع التشاجر بين القوم في إثبات معنى لله[٦] تعالى هو البقاء، فمال إليه الأشعريّ ونفاه القاضي أبو بكر والمعتزلة، وهو الحقّ.

و**الدليل** عليه أنّه لو كان معنى موجوداً لكان المعدوم ثابتاً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة[٧]: أنّ المعدوم[٨] مستمرّ، فلو كان الاستمرار وصفاً ثبوتيّاً لكان الموصوف به وهو المعدوم ثابتاً. وأمّا بطلان التالي فقد مضى.

في كون البقاء معنًى لله تعالى عند الأشاعرة
الحجّة الأولى

قال: احتجّوا بانتقال الشيء إلى البقاء بعد أن لم يكن. جوابه: ليس الانتقال[٩]

---

١. المحصّل ٢٥٢؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٥؛ تلخيص المحصّل ٢٩٢؛ شرح المواقف ٤٩٩.

٢. م: وجوداً.

٣. نفسه.

٤. أ، ن: العدم.

٥. أ: مستمرّاً.

٦. م: الله.

٧. م: الشرط.

٨. ن: للمعدوم. وفي حاشية م، ي: قلت: من الجائز أن يكون لطبيعة وصفٍ فَردان: فرد موجود وفرد معدوم، فلا يلزم من موجوديّة البقاء في الله تعالى موجوديّة في المعدوم المستمرّ.

٩. ن: للانتقال.

دليل الوجود؛ فإنّ الحادث ينتقل إلى الحدوث، ولو كان[1] ثبوتيّاً تسلسل.

أقول: هذه حجّة[2] الأشعريّ، وتقريرها: أنّ الشيء ينتقل من عدم البقاء إلى البقاء، فلابدّ وأن تكون إحدى الحالتين ثبوتيّة، وعدم البقاء ليس بثبوتيّ فالبقاء ثبوتيّ. وبيان الانتقال أنّه حالة الحدوث غير باقٍ، فإذا استمرّ صار باقياً[3].

و**الجواب**: أنّ انتقال الشيء من صفة إلى أُخرى لا يدلّ على وجود إحدى الحالتين؛ فإنّ الشيء إذا كان معدوماً ثمّ حدث انتقل إلى الحدوث بعد أن لم يكن حادثاً، والحدوث لا يجوز أن يكون وصفاً ثبوتيّاً، وإلّا لزم التسلسل[4].

الحجّة الثانية

قال: ولأنّه لو احتاج الباقي إلى[5] البقاء المحتاج إليه لكونه صفة، دار.

أقول: هذه حجّة ثانية على أنّ البقاء ليس وصفاً وجوديّاً. والدليل عليه: أنّ الباقي لو افتقر في بقائه إلى هذا الوصف لزم الدور. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ هذا الوصف لا يُعقل قائماً بذاته وإلّا لم يكن وصفاً. ولا يُعقل قيامه بغير ذات الباقي فلابدّ وأن يفتقر في القيام إلى ذات الباقي، لكن الباقي مفتقر في البقاء إليه فيلزم الدور.

لا يقال: إنّه يفتقر إلى الباقي في الحلول والباقي يفتقر إليه في البقاء[6]،

---

١. أ: + ذلك.
٢. أ: ـ حجّة.
٣. في حاشية م: الحدوث أوّل الوجود والبقاء استمرار الوجود، وفرق بين ابتداء الوجود واستمراره.
٤. في حاشية م، ي: قلت: الحدوث حادث بنفسه لا بحدوث زائد عليه، ولئن (م: وإن) سُلّم فلا يلزم من ثبوتيّة فرد من أفراد صفةٍ، ثبوتيّةُ جميع أفرادها.
٥. م: ـ إلى.
٦. في حاشية م، ي: قلت: هذا إنّما يتمّ أن لو كان بقاء البقاء أمراً موجوداً زائداً عليه وذلك ممنوع، بل بقاء البقاء أمر اعتباريّ.

فتغايرت[١] الجهتان؛ لأنّا نقول: الحالّ مفتقر في بقائه إلى المحلّ.

الحجّة الثالثة

قال: ولأنّ صحّة اتّصاف الجوهريّة إن كان لذاته أو للازمه[٢] لزم أن يتّصف به حال الحدوث، وإن كان لعارض سُقنا الكلام إليه، ويتسلسل.

أقول: هذه حجّة ثالثة على أنّ البقاء ليس وصفاً ثبوتيّاً، وتقريره: أنّ صحّة اتّصاف الجوهر بالبقاء إمّا أن يكون لذات الجوهر، أو لأمر لازم للجوهر، أو لأمر عارض له[٣]. والأوّل والثاني يلزم منهما اتّصاف الجوهر بالبقاء حالة الحدوث؛ لأنّ العلّة وهي الجوهر أو اللازم[٤]، وهما موجودان حالة الحدوث فيستلزم[٥] وجود المعلول الذي هو البقاء، هذا خلف. والثالث يلزم[٦] منه التسلسل؛ لأنّ صحّة اتّصاف الجوهر بذلك العارض إمّا أن تكون لذات الجوهر أو للازمه أو لعارضه. وعلى التقدير الأوّل والثاني يصحّ اتّصاف الجوهر[٧] بالبقاء حالة الحدوث، هذا خلف. وعلى التقدير الثالث[٨] يعود الكلام فيه.

الحجّة الرابعة

قال: ولأنّ البقاء إن قام بذات الله تعالى احتاج إليها، وإلّا تعدّدت الواجبات

---

١. م: فغايرت. ٢. م: وللازمه.

٣. في حاشية م، ي: قلت: الحصر ممنوع؛ لجواز أن يكون لأمر مباين له كما في الوجود، بل الحاصل له لأمر مباين وهو الفاعل. (وزاد في م:) قلت: الفاعل وحده غير كافٍ في وجود المعلول، بل لابدّ من حصول باقي الشرائط ليتحقّق العلّة التامّة، وبين العلّة والمعلول تلازم فالحصر متحقّق.

٤. أ: أو للازم. ٥. م: + منه.

٦. م: ملزوم. ٧. م: ـ الجوهر.

٨. من ي.

أو يلزم الدور.

أقول: هذه حجّة رابعة على أنّ البقاء ليس وصفاً ثبوتيّاً في حقّ الله تعالى. و تقريرها[١]: أنّ البقاء إمّا أن يكون قائماً بذاته[٢]، (أو قائماً بذات الله تعالى. والأوّل يلزم منه وجود واجبَي الوجود)[٣] وهو محال على ما يأتي، ولأنّه غير معقول. والثاني يلزم منه الدور[٤]؛ ضرورة افتقاره إلى الذات وإلّا تعدّدت الواجبات، ولأنّه غير معقول[٥] أيضاً.

الحجّة الخامسة

قال: ولأنّ صفاته باقية فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

أقول: هذه حجّة خامسة على أنّ البقاء غير ثبوتيّ. وتقريرها[٦]: أنّ صفات الله تعالى باقية، فلو[٧] كان البقاء معنى ثبوتيّاً[٨] قائماً بالباقي لزم منه قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفة، وهذا عندهم[٩] باطل.

---

١. م: و تقريره. ٢. أ، ن: بذات واجب الوجود. و في م: بذاته واجب الوجود.

٣. ليس في ن.

٤. في حاشية م، ي: قلت: اتّحاد جهة الاحتياج ممنوع؛ فإنّ احتياج البقاء (م: احتياج جهة البقاء) إلى المحلّ، في وجوده واحتياج المحلّ إليه، في بقائه؛ فلا دور. (و زاد في م:) قلت: هذا الاعتراض قد يقدّم قبيل هذا. وأجاب الشارح عنه بأنّ الحالّ محتاج في بقائه إلى المحلّ، كما هو محتاج في قيامه؛ لأنّ البقاء يكون واجباً، لأنّه لو كان ممكناً لجاز زواله، فيجوز زوال البقاء عن الواجب، و هو محال.

٥. في حاشية م، ي: أي قيام شيء بمحلّ و هو غير محتاج إلى ذلك المحل. (و زاد في م:) غير معقول.

٦. م: و تقريره. ٧. م: و لو.

٨ في حاشية م، ي: قلت: لِمَ لا يكون بقاء الذات أمراً ثبوتيّاً و بقاء الصفات أمراً اعتباريّاً، فإنّه لا يلزم من وجود طبيعته في فردٍ وجود جميع أفرادها. (و زاد في م:) قلت: القائلون بأنّ البقاء أمر ثبوتيّ لم يذهبوا إلى ذنب. و هذا الدليل إلزاميّ لهم، و إلّا فبقاء المعنى بالمعنى جائز. ٩. ي: عندكم.

جواب القائلين بثبوت البقاء عن الحجّة الخامسة
الوجه الأوّل

قال: أجاب[١] المثبتون بأنّ الصفات تبقى ببقاء الذات. قيل: فتعلم[٢] الصفات بعلم الذات. أجابوا بمنع الملازمة وبالفرق بأنّ الصفات لازمة لذاته، فإذا بقيت بقيت[٣]، إذ دوام الملزوم ملزوم لدوام اللازم، وليس كذلك في العلم.

أقول: أجاب القائلون بثبوت البقاء عن الحجّة الخامسة بوجوه ثلاثة.

الأوّل: أنّ الصفات تبقى ببقاء الذات لا ببقاء آخر قائم بها.

اعترض عليهم النُّفاة بأنّه لو جاز أن تبقى الصفة ببقاء الذات لجاز[٤] أن تعلم الصفة بعلم الذات وتقدر بقدرة الذات، فيكون كلّ واحد من الصفات قادراً عالماً حيّاً موجوداً فيلزم تعدّد الآلهة، وهو محال.

أجابوا بمنع الملازمة، فإنّ الصفات مختلفة، فالقدرة والعلم مغايران للبقاء فلا يلزم من كون الصفة باقية لأجل بقاء الذات كونها عالمة بعلم الذات.

وأيضاً: الفرق حاصل بين بقاء الصفة لبقاء الذات وعلمها بعلمها[٥]، وذلك لأنّ الصفة لازمة لذاته، ودوام الملزوم يستلزم[٦] دوام اللازم[٧]. وليس علم الملزوم يستلزم علم اللازم ولا قدرته قدرته، فاندفع الإشكال.

---

١. ن: وأجاب.
٢. أ: يعلم.
٣. م: ـ بقيت.
٤. ن: جاز.
٥. م: لعلمها.
٦. في حاشية م، ي: قلت: استلزامه دوام اللازم لا يقتضي أن يكون دوام الملزوم عين دوام اللازم الذي هم بصدد بيانه (م: إثباته)، فإنّه زعم أن الصفات باقية (وفي م: بالله) ببقاء (وفي م: لبقاء) الذات لا ببقاء آخر.
٧. م: للازم.

الوجه الثاني

قال: وأجاب أبو إسحاق[١] بأنّ الذات باقية بالبقاء والصفات بذاتها.

أقول: هذا هو الوجه الثاني من الأوجه الثلاثة. وتقريره: أنّ الذات تبقى بالبقاء. وأمّا الصفات فإنّها تبقى[٢] لذواتها، وذلك لا يستلزم قيام المعنى بالمعنى.

الوجه الثالث

قال: وأجيب أيضاً بأنّه قام بذاته بقاآن. أحدهما للذات والآخر للصفات[٣]، وكلّ واحد[٤] منهما يبقى بصاحبه[٥].

أقول: هذا هو الوجه الثالث. وتقريره أن نقول: الصفات باقية ببقاء آخر، ويكون ذلك البقاء قائماً بذات الله تعالى؛ (فإنّ الموصوف به[٦] لمّا كان قديماً بذات الله تعالى)[٧] كان البقاء الذي هو الصفة أولى بالقيام[٨] به، فالحاصل أنّه قام بذاته تعالى[٩] بقاآن: بقاء الذات وبقاء الصفات.

لا يقال: كلّ واحد من البقاءين باقٍ، وذلك[١٠] يستلزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل؛ لأنّا نقول: إنّ كلّ واحد منهما[١١] باقٍ بالآخر، وهما قائمان

---

١. المحصّل ٢٥٢ ـ ٢٥٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٥؛ الإرشاد للجوينيّ ١٣٣.

٢. م: ـ تبقى. وفي حاشية م، ي: قلت: لو بقيت لذواتها لما احتاجت إلى المحلّ حال بقائها، لكن بقاؤها بدون محلّ محال.

٣. م: الصفات.

٤. من ي.

٥. م: لصاحبه.

٦. أ، ن: ـ به.

٧. ليس في م.

٨. في حاشية م، ي: قلت: هذا مبنيّ على أنّ القائم بالقائم بالشيء قائم بذلك (ي: + الشيء)، وهو غلط ناشئ من أخذ اللاحق مكان الملحوق.

٩. ليس في ي.

١٠. ن: ـ ذلك.

١١. م: منها.

بذاته[١] تعالى، فاندفع المحذوران.

جواب الوجه الأوّل

قال: والكلّ ضعيف.

أقول: أمّا وجه ضعف الأوّل فلأنّ الصفات إنّما تبقى لبقاء الذات، ومن جملة الصفات البقاء. والذات إنّما تبقى بالبقاء، فيلزم الدور.

لا يقال: ذات[٢] (البقاء تقتضي بقاء الذات، وبقاء الذات مع الملازمة بينها وبين البقاء)[٣] يقتضي بقاء[٤] البقاء فلا دور؛ **لأنّا نقول**: ذات البقاء إنّما تقتضي البقاء للذات لو كان باقية فيعود الإلزام.

جواب الوجه الثاني

وأمّا وجه ضعف الثاني فلأنّ الصفات إذا كانت باقية لذواتها فلم لا تبقى الذوات لذواتها من غير معانٍ قائمة بها؟ بل هذا أولى؛ فإنّ الحاجة بالصفات أولى من الذات.

جواب الوجه الثالث

وأمّا وجه ضعف الثالث فمن وجهين. الأوّل: أنّ بقاء الصفات صفة لها فلا يُعقل قيامه في غيرها[٥]. والثاني[٦]: أنّ كلّ واحد من البقاءين إنّما يقتضي البقاء

---

١. أ: بذات الله.
٢. م: دلّ.
٣. من ي.
٤. م: لها.
٥. م: غير.
٦. م: الثاني.

لصاحبه لو كان باقياً، فيعود الدور.

و اعلم أنّ التحقيق هاهنا أنّ البقاء عبارة عن مقارنة الوجود للزمان الواحد بعد الزمان الأوّل[1]. و هذا لا يعقل إلّا فيما يكون وجوده زمانيّاً.

١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد بالذي وجوده زمانيّ الذي وجوده تدريجيّ كالحركة فلا نسلّم أنّ مقارنة الوجود للزمان (م: الزمان) لا يعقل إلّا فيه؛ فإنّ إثبات الوجود كالصور و الأعراض موافقة للوجود (م: للزمان) في الوجود. وإن أراد ما يوافق وجوده، وجود الزمان ـ أي يستمرّ وجوده مع استمراره و إن كان آنيّ الوجود ـ فقوله (م: قوله) لا يعقل إلّا فيما يكون وجوده زمانيّاً، صحيح. لكن لم قلتم: إنّه يلزم من ذلك أن لا يكون الواجب تعالىٰ باقياً؟

الصفات السلبيّة

استحالة رؤيته تعالى

قال: وأمّا[1] الصفات السلبيّة، فمنها أنّه يستحيل رؤيته؛ لأنّ الرؤية إنّما تكون للمقابل أو في حكمه كالعرض والصورة[2]، وهما منفيّان عنه تعالى.

أقول: اختلف الناس في أنّ الله تعالى هل يصحّ أن يُرى؛ فذهب[3] (المعتزلة والأوائل[4] إلى امتناع ذلك. وذهبت)[5] المجسّمة إلى جواز ذلك، وهو مذهب الأشاعرة[6]. فهما[7] وإن اتّفقا على هذا الحكم لكن بينهما اختلاف في المعنى؛ فإنّ المشبّهة إنّما جوّزوا رؤيته[8] لكونه تعالى جسماً، تعالى الله عن ذلك. والأشاعرة جوّزوا رؤيته، وإن كان غير جسم. وهذا لم يذهب إليه ذاهب غيرهم.

---

١. أ، م، ن: ومن.
٢. أ، م، ن: بالضرورة.
٣. ي: فذهبت.
٤. المحصّل ٢٧٢؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٩١؛ أصول الدين للبزدويّ ٧٧ ـ ٧٨؛ تلخيص المحصّل ٣١٦.
٥. ليس في م.
٦. المحصّل ٢٧٢ ـ ٢٧٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٩ ـ ١٩٧؛ أصول الدين للبزدويّ ٧٧ ـ ٧٨؛ تلخيص المحصّل ٣١٦ ـ ٣١٧.
٧. ن: فيهما.
٨. أ: ذلك.

الأدلّة العقليّة على امتناع رؤيته تعالى

الوجه الأوّل

و الدليل على امتناع رؤيته تعالى المعقول والمنقول[١]. إمّا المعقول فوجهان، الأوّل: أنّ الرؤية إنّما تكون للمقابل أو في حكم المقابل. ونعني بحكم المقابل العرض والصورة المرئيّة في المرآة، والله تعالى ليس مقابلاً ولا في حكم المقابل، فلا يكون مرئيّاً[٢]. والصغرى ضروريّة، والكبرى مبرهنة.

الوجه الثاني

قال: ولأنّه لو صحّ لرأيناه الآن، إذ[٣] الشرط فيه صحّة الرؤية وسلامة الحاسّة.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدالّ على امتناع رؤيته تعالى. وتقريره يستدعي بيان مقدّمتين، **إحداهما**: أنّ شرائط الرؤية اثنا عشر: سلامة الحاسّة، وكون المبصَر تصحّ رؤيته، وكونه كثيفاً ومقابلاً أو في حكم المقابل، وأن لا يكون في غاية الصغر، ووقوع الضوء عليه، وأن لا يكون الضوء مفرطاً، وأن لا يكون في

---

١. م: أو المنقول.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لقائل أن يقول: من الجائز أن تكون القوّة الباصرة من شأنها أن تدرك ما ليس بمقابلٍ بشرط (م: بشروط) غير موجود في العالم (م: هذا العالم) وهو موجود في العالم الأخرويّ، فلا يلزم من عدم رؤيتها لغير المقابل في هذا العالم عدم رؤيتها مطلقاً. أو يقول: جاز أن يخلق الله تعالى للعين في الآخرة قوّة تدرك من غير اشتراط المقابلة. لابدّ في إثبات الدعوى المذكورة كلّيّاً من إبطال هذين الاحتمالين بالبرهان، ودعوى الضرورة لا يكفي في ذلك، (و هذا بعينه وارد على الوجه الثاني أيضاً) (ليس في: م). وأيضاً: رؤية الله تعالى للمقارنات غير مشروطة بالمقابلة، فعُلم أنّ طبيعة الرؤية غير مشروطة بها. (و زاد في م:) وهذا بعينه وارد على الوجه الثاني أيضاً.

٣. م: إذا.

غاية القرب، ولا في غاية البعد، وتوسّط الشفّاف بين المبصِر والمبصَر[١]، وأن يتعمّد الناظر للإبصار[٢]، وأن لا يقارن الإبصار[٣] شيئاً يوجب الغلط.

الثانية: اتّفقت المعتزلة والفلاسفة[٤] على أنّه متى حصلت هذه الشرائط وجبت[٥] الرؤية، وإلّا لجاز أن يكون بين أيدينا جبال وأنهار ونحن لا نشاهدها وإن اجتمعت هذه الشرائط. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وبهذا الحرف عوّلوا على أنّه[٦] لا شرط سوى هذه.

والأشاعرة جوّزوا عدم الإبصار عند حصول هذه الشرائط؛ لأنّهم إنّما يوجبون الإبصار بالمعنى[٧]. واستدلّوا على ذلك بأنّا نرى الجسم الكبير من بعيد صغيراً، وليس ذلك إلّا لأنّا نرى بعض أجزائه دون البعض، ضرورةَ تَساوي نسبتها إلى البصر[٨] قرباً وبعداً.

والحقّ خلاف هذا؛ فإنّ سبب رؤية[٩] الكبير صغيراً أنّه[١٠] يخرج من العين خطّان إمّا فرضاً كما يقوله أصحاب الانطباع، أو فعلاً كما يقوله[١١] أصحاب الشعاع، على هيئة ساقَي مثلّث زاويتهما[١٢] العين وقاعدتهما المرئيّ، وكلّما بَعُد

---

١. في حاشية م، ي: قلت: هذا الشرط ينبغي أن يؤخذ على وجه أعمّ، وهو أن لا يكون بين البصر والمبصر كثيف يمنع من اتّصال شعاع البصر بالمبصَر أو انطباع شَبَحه فيه على الخلاف فيه، حتّى لو كان بينهما خلاء لحصلت الرؤية. وأمّا توسّط الشفّاف فلا مدخل له في الاتّصال والانطباع: (م: أو الانطباع) المذكورين (م: المذكور)، وإن كان قد ذكر في طبيعيّات الشفاء: أنّ الشفّاف ينقل الصورة إلى البصر ولم يتّضح لي وجهه.

٢. ي: الإبصار.

٣. أ: المبصر. م، ن: البصر.

٤. **المحصّل** ٢٧٢ ـ ٢٧٨؛ **كتاب الأربعين في أصول الدين** ١٩٠ ـ ١٩١؛ **أصول الدين للبزدويّ** ٧٧ ـ ٧٩؛ **تلخيص المحصّل** ٣١٦ ـ ٣٢٢.

٥. أ: وجب.

٦. ي: أنّ.

٧. **المحصّل** ١٥٨؛ **تلخيص المحصّل** ١٧٤.

٨. ن: للبصر.

٩. ن: رؤيته.

١٠. أ: أن.

١١. م: يقول.

١٢. ن: وزاويتهما.

المرئيّ صَغُرت الزاوية. والرؤية إنّما تكون عند الزاوية عند أصحاب الانطباع، فيكون القدر المنطبع فيه الصورة من العين عند البعد أصغر منه عند القرب،فيصغر مقدار الجسم. وأمّا عند أصحاب الشعاع فإنّ المرئيّ كلّما بَعُد تفرّقت الأشعّة الخارجة إليه من العين، فلا يقوى على الإبصار التامّ. ثمّ منعوا تساوي نسبة الأجزاء إلى العين؛ فإنّ وسط المرئيّ أقرب إلى العين؛ لأنّ الخطّ الواصل بين الناظر ووسط المرئيّ يحيط مع الخطّ الواصل بين طرف المرئيّ وطرف هذا الخطّ بزاوية قائمة يؤترها الخطّ الواصل بين الناظر[١] وطرف المرئيّ، والخطّ الواصل بين الناظر وطرف المرئيّ يحيط مع الخطّ الواصل بين هذا الخطّ وبين وسط المرئيّ بزاوية حادّة يؤترهاالخطّ الواصل بين الناظر ووسط المرئيّ. ولا شكّ أنّ وَتَر القائمة أعظم من وتر الحادّة على ما بُيّن في الهندسة، فيكون الوسط[٢] أقرب إلى المرئيّ من الطرف.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فنقول: هذه الشروط[٣] يستحيل تحقّقها في رؤية الله تعالى اتّفاقاً؛ لأنّها لا تعقل إلّا مع الجسميّة إلّا[٤] بشرطين، أحدهما: سلامة الحاسّة، والثاني: كونه تعالى يصحّ أن يُرىٰ. وهذان الشرطان موجودان الآن، فكان يجب أن يُرىٰ. ولمّا امتنع ذلك علمنا كونه بحيث يمتنع أن يُرىٰ ضرورة سلامة حواسّنا.

لا يقال: إذا جوّزتم أن يكون للمقارنات شروط في الرؤية يمتنع تحقّقها في الله تعالى، فلِمَ لا يجوز أن يكون لله تعالى شرط في الرؤية غير هذه الشروط وهو مُنتفٍ الآن، فلهذا لا تحصل الرؤية؟

---

١. م: هذا الناظر.
٢. ن: في الوسط.
٣. أ: الشرائط.
٤. ن: ـ إلّا.

لأنّا نقول: لو جاز ذلك لجوّزنا[١] أن يكون للمقارنات شروط آخر وهي غير حاصلة، وذلك يلزم منه السفسطة.

الأدلّة النقليّة على امتناع رؤيته تعالى
الدليل الأوّل

قال: ولقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ﴾ تمدّح بعدمها فتمتنع.

أقول: لمّا فرغ من الأدلّة العقليّة شرع في الأدلّة النقليّة، وهي ثلاثة.

الأوّل: قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ﴾[٢] ووجه[٣] الاستدلال منه[٤]: أنّه نفى الإدراك المقرون بالبصر، وهو معنى الرؤية وإلّا لجاز إثبات الرؤية مع عدمه وهو باطل بالضرورة فيستحيل ثبوته في حقّه؛ لأنّه جعل ذلك النفي مدحاً له[٥]، ضرورةَ توسّطه بين مدحين. ويمتنع من الحكيم أن يأتي بكلام ليس فيه مدح متوسّط بين مدحين. وإذا تمدّح بنفي الرؤية كان إثباتها نقصاً، فيمتنع تحقّقه في حقّ الله تعالى[٦].

لا يقال: التمدّح إنّما يكون أو كان الله تعالى تمكن رؤيته[٧] ثمّ يحجب الأبصار عن رؤيته أمّا إذا كان ممتنع الرؤية استحال أن يتمدّح بنفيها وإلّا لجاز أن يمدح المعدوم بكونه غير مرئيّ؛

---

١. في حاشية ي: قلت: الملازمة ممنوعة؛ لجواز اشتراط رؤية المقارنات بشرط غير هذه دون المقارنات.

٢. الأنعام ١٠٣.

٣. م، ن: وجه.

٤. ي: فيه.

٥. م: + ويمتنع.

٦. ي: في حقّه تعالى.

٧. في حاشية م: ذلكم الله ربّكم لا إله إلّا هو خالق كلّ شيء فاعبدوه وهو على كلّ شيء وكيل. لا تُدرِكهُ الأبصارُ وهو يدرك الأبصارَ وهو اللطيف الخبير.

لأنّا نقول: هذا أبلغ[١] ما يكون من التمدّح، فإنّ الموجود تصحّ رؤيته[٢] وإدراكه، والله تعالى موجود لا تصحّ رؤيته وتمتنع؛ لكونه في نهاية الكمال وغاية الجلال، فلا يصحّ أن تناله العيون وأن تحيط بكنهه العلوم، بخلاف المعدوم.

لا يقال: قوله[٣]: لا تدركه الأبصار سالبة جزئيّة؛ ضرورةَ كون قولنا: تدركه الأبصار، موجبة كلّيّة[٤]؛ لأنّا نقول: نمنع[٥] عموم ما دخل عليه اللام من أسماء الجموع.

لا يقال: هذا غير مبطل لما ذهبنا إليه؛ لأنّ النفي إنّما هو الإدراك[٦] البصريّ ونحن نقول بذلك، إلّا أن موضع الخلاف هو أنّ الناظر منّا إنّما يدرك الشيء إمّا بواسطة الشعاع أو بواسطة[٧] الانطباع، ويحصل[٨] له عند إحدىٰ[٩] هاتين الحالتين معنًى زائد وهو الإدراك، فهل يجوز حصول مثل هذا المعنى الزائد في حقّ الله تعالى من غير الانطباع (والشعاع أم لا[١٠] ولا شكّ)[١١] أنّ الإدراك البصريّ المنفيّ في الآية إنّما هو الانطباع[١٢] والشعاع.

---

١. م: بلغ.

٢. في حاشية م، ي: قلت: من الموجودات الخارجيّة (م: الخارجة) أنواع كثيرة لا يمكن رؤيتها، كأنواع القُوى الباطنة والظاهرة والحسّ الناطقة وجميع المدركات المعقولة والمحسوسة بغير حسّ البصر، فأيّ فضيلة في ذلك حتّى تمدح به؟ بل الأولى أن يُقال: إنّ المراد لا يدرك كنه ذات شيء (م: بشيء) من المدركات لنقصها وقصورها، وذكر الأبصار من بينها على سبيل التمثيل (م: التمسّك)، وإنّما خصّها بالذكر لظهور إدراكها ووضوحه.

٣. م: + تعالى.

٤. في حاشية م، ي: قلت: قد قرّر (م: تقرّر) ذلك في أصول الفقه مع أنّ جواز الاستثناء منه تحقّق عمومه.

٥. ن: يمتنع.

٦. ن: للإدراك.

٧. م: وبواسطة.

٨. أ: حصل.

٩. ي: ـ إحدىٰ.

١٠. أ، ن: أم لا يمكن.

١١. ليس في م.

١٢. م: بالانطباع. وفي حاشية م، ي: قلت: الحصر ممنوع، فإنّ النكرة في سياق النفي للعموم، والفعل موضوع على

لأنّا نقول: ذلك المعنى الذي تشيرون إليه[١] إن عنيتم به نهاية العرفان فهو مسلّم ولا ننازعكم فيه، فإنّه يجوز أن يعلم الله تعالى[٢] علماً ضروريّاً في الآخرة من غير انطباع وشعاع. وإن عنيتم به معنًى آخر فلابدّ من بيانه، فيرجع[٣] حاصل النزاع إلى أنّ الإدراك هل هو معنًى زائد على العلم أم لا؟ وهل يصحّ ثبوت ذلك المعنى من غير آلة أم لا؟ فنقول: إن جعلنا[٤] الرؤية نفس العلم فالله[٥] مرئيّ بهذا المعنى، وإن جعلناها أمراً زائداً عليه يستحيل[٦] وجودها من دون الآلات فلا شكّ في استحالتها في حقّ الله تعالى. بقي أن يقال: إنّها أمر زائد على العلم، وإنّها يصحّ حصولها من غير آلة، فهذا تحرير هذه الموضع.

الدليل الثاني

قال: ولقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرانِي﴾[٧] النافية للأبد نقلاً[٨].

أقول: هذه حجّة ثانية نقليّة على استحالة رؤيته تعالى، وهي أن نقول: إنّ موسى عليه السلام لمّا سأل رؤية الله تعالى كان الجواب: ﴿لَنْ تَرانِي﴾ ولن لنفي الأبد بالنقل عن أهل اللغة. وإذا كان موسى يستحيل أن يرى الله تعالى كان غيره كذلك قطعاً[٩].

← التنكير.

١. م: ـ إليه.

٢. أ، ن: ـ تعالى.

٣. أ، ن: فرجع.

٤. م: جعلناه.

٥. أ: فإنّه. وفي م: + تعالى.

٦. أ: فيستحيل.

٧. الأعراف: ١٤٣.

٨. م: فعلاً.

٩. في حاشية م، ي: قلت: لا يدلّ ذلك (م: دليل) على امتناع الرؤية؛ لجواز أن يكون قد رآه من قبل هذا السؤال، ثمّ سأل الله تعالىٰ الرؤية مرّة أخرىٰ، فأخبره أنّه ممنوع عن (م: من) الرؤية أبداً (م: ـ أبداً) لمصلحة (م: أو ←

الدليل الثالث

قال: ولأنّها معلّقة[١] على استقرار الجبل حال حركته. وفيه نظر؛ لأنّ استثناء نقيض المقدّم عقيم.

أقول: هذا هو الوجه الثالث. وتقريره: أنّ الله تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل حال حركته. واستقراره حال الحركة محال، والمعلّق على المحال محال[٢]، فتكون الرؤية محالة. أمّا الصغرى فإنّ قوله ﴿انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ معناه: إن استقرّ حال نظرك إليه، وحال نظره إليه إمّا[٣] أن يكون متحرّكاً أو ساكناً. والثاني[٤] باطل، وإلّا لوجب أن يُرى الله تعالى فالأوّل[٥] حقّ وأمّا الكبرى فضروريّة[٦].

وفيه[٧] نظر؛ لأنّ قوله: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[٨] متّصلة لا ينتج باستثناء نقيض مقدّمها فلا يلزم منه امتناع الرؤية.

← بمصلحة)اقتضت ذلك استأثر (م: استأنف) الله تعالى بعلمها. ويُمنع أنّه إذا كان موسى (ع) يستحيل عليه الرؤية كان غيره كذلك؛ فإنّا قد وجدنا أنّ الخضر قد خصّه الله تعالىٰ بعلوم لم يعلمها موسى، فجاز اختصاص غيره بجواز الرؤية دونه.

١. م: متعلّقة.

٢. ن: ـ محال. في حاشية م، ي: قلت: جاز أن يكون المعلّق على المحال ممكناً لا يقع دائماً. لا يقال: الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال. (ي: ولو فرض وقوع ما ذكرتم لزم وقوعه بدون شرطه وذلك محال)؛ لأنّا نقول: الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته، جاز امتناعه بالنظر إلى عدم علّته أو شرطه، وربّما (م: وبها) استلزم فرضه المحال لذلك.

٣. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من موافقة الشرط لأحد النقيضين في الوجود صيرورة ذلك النقيض الموافق داخلاً في الشرطيّة، وإلّا لزم من اشتراط شيء بشيء اشتراطه بأمور غير متناهية؛ لأنّ الأمور المغايرة لذلك الشرط غير متناهية، ولابدّ من موافقة أحد نقيضي كلّ من تلك الأمور لذلك الشرط في الوقوع.

٤. م: والتالي.

٥. ن: والأوّل.

٦. م: فضرورته.

٧. م: فيه.

٨. الأعراف: ١٤٣.

و يمكن أن يجاب عن هذا[١] بأنّه لمّا قال: لن تراني، عَلِمنا أنّ الرؤية واستقرار الجبل متلازمان، واستثناء نقيض المقدّم المساوي[٢] يستلزم نقيض التالي، و فيه أيضاً[٣] إشكال[٤].

الحجج الثلاث للأشاعرة على عدم استحالة رؤيته تعالى

قال: احتجّوا بأنّ الجوهر والعرض مرئيّان، فلابدّ من مشترك وليس الحدوث لتركّبه من قيدين أحدهما عدميّ، ولا الإمكان لكونه عدميّا فلم يبقَ إلّا الوجود ولسؤال موسى [عليه السلام] ولتعلّقها[٥] على استقرار الجبل الممكن.

أقول: احتجّت الأشاعرة[٦] على قولهم بحجج ثلاثة.

الأولى: عقليّة، وهي أنّهم قالوا: الجوهر والعرض تصحّ رؤيتهما فقد اشتركا في هذا الحكم. والحقائق المختلفة إذا اشتركت في الأحكام فلابدّ وأن تكون مشتركة في علل تلك الأحكام؛ لامتناع استناد المعلولات المتساوية إلى العلل المختلفة، ولا مشترك بين الجوهر والعرض إلّا الوجود أو الحدوث[٧] أو الإمكان. والحدوث لا يصلح للعِلّية؛ ضرورة كونه مركّباً من قيدين، أحدهما عدميّ، فيكون عدميّاً. وكذلك الإمكان فإنّه لو كان وجوديّاً لزم التسلسل، فلم يَبقَ إلّا الوجود.

---

١. م: هذه.

٢. في حاشية م: لقولنا: إن كان هذا الإنسان فهو ناطق لكنّه انسان، ينتج أنّه ناطق، لكنّه ليس بناطق، ينتج أنّه ليس بإنسان.

٣. أ، ن: ـ أيضاً.

٤. في حاشية م، ي: قلت (ي: ـ قلت): يمكن أن يكون الإشكال أنّه ما استدلّ لنفي المقدّم على نفي التالي حتّى يلزم ما ذكرتم، بل استدلّ باشتراطه محال على استحاليّته، فلا يلزم ما ذكرتم.

٥. أ، م: و تعلّقها. ن: و تعليقها.

٦. **المحصّل** ١٣٥ ـ ١٣٦، ١٩٠؛ **كتاب الأربعين في أصول الدين** ١٩١؛ **تلخيص المحصّل** ١٤٢ ـ ١٤٣ و ٣١٦ ـ ٣٢٢.

٧. م: الحدث.

والله تعالى موجود فيجب أن تصحّ رؤيته.

الثانية: نقليّة، وهي أنّ الرؤية لو كانت ممتنعة لما سألها موسى عليه السلام لأنّ منصب النبوّة أجلّ من أن يجهل مثل هذه الصفة: هل هي ممتنعة أو[1] جائزة.

الثالثة: نقليّة أيضاً، وهي[2] أنّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل، وهو ممكن لكونه جسماً، والمعلّق على الممكن ممكن.

جواب المصنّف عن أدلّة الأشاعرة

قال: جواب الأوّل[3]: أنّا نعلّل المتّفق بمختلفات والحدوث هو الوجود المسبوق فهو ثبوتيّ. سلّمنا، (لكن الإمكان عدميّ، وإمكان الرؤية عدميّ. سلّمنا)[4] لكنّ الوجود المسبوق علّة[5]. سلّمنا، لكن تخلّف لمانع. سلّمنا، لكن يقتضي رؤية[6] جميع الموجودات كالقدرة والعلم. والثاني: يجوز أن يسأل، ليوافق[7] النقل العقل وليقرّر[8] لأصحابه ذلك. والثالث: ما مرّ من أنّ الاستقرار حال الحركة محال.

أقول: الجواب عن الحجّة الأولى من وجوه.

الأوّل: أنّا لا نسلّم أنّ كلّ حكم يجب تعليله، وإلّا لزم تعليل عِلّية[9] العلّة، وذلك يستلزم التسلسل[10].

---

١. م: ـ أو.
٢. ن: وهو.
٣. م: ـ الأوّل.
٤. ليس في ن.
٥. م: عليه.
٦. ن: رؤيته.
٧. م: الوافق.
٨. م: أو ليقرّر.
٩. أ: علّة. في م: علّته بالعلّة. في حاشية م، ي: قلت: له أن يقول: لا يلزم من تعليلنا الحكم المذكور تعليل كلّ حكم، بل كلّ حكم غير ضروريّ يجب تعليله حتّى ينتهي إلى الضروريّ، فينقطع التعليل عنده.
١٠. م: ـ التسلسل. في حاشية م: حتّى يلزم من اشتراك الحقائق المختلفة في الحكم، اشتراكها في علّة الحكم.

الثاني: لم لا يجوز أن يكون الحكم معلّلاً[١] بالأمور المختلفة[٢]، فإنّ الحقائق المتكثّرة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

الثالث: أنّ صحّة رؤية الجوهر مخالفة لصحّة رؤية العرض[٣]، فلم لا يجوز تعليله بالأمور المختلفة؟

الرابع: لم لا يجوز أن يكون معلّلاً بالحدوث؟ وليس الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم حتّى يتركّب من قيد عدميّ، بل هو الوجود المسبوق بالغير[٤].

الخامس: لم لا يجوز أن يكون الوجود هو العلّة بشرط[٥] كونه مسبوقاً بالعدم؟ والعلّة الوجوديّة يجوز[٦] اشتراطها بأمر عدميّ.

السادس: لم لا يجوز أن تكون العلّة هي الإمكان؟ قوله: الإمكان عدميّ، قلنا: وإمكان الرؤية عدميّ؛ لكونه أخصّ من مطلق الإمكان، وتعليل العدميّ بالعدميّ جائز.

السابع: لم لا يجوز أن تكون العلّة هي الوجود (بشرط الإمكان؟[٧]

الثامن: لم لا يجوز أن تكون العلّة هي الوجود)[٨]، لكنّه[٩] مشروط بشرط

←

١. في حاشية م: لأنّها حكم، وكلّ حكم لابدّ له من علّة على قولهم، ولابدّ لهم في بيان مطلوبهم من أن يكون لكلّ حكم علّة، وإلّا لم يلزم أن يكون لصحّة رؤية الجوهر والعرض علّة.

٢. في حاشية م: حاصله أنّا نسلّم أنّ كلّ حكم له علّة، لكن لا نسلّم أن تلك العلّة يجب أن تكون متّحدة؛ لجواز أن يكون الحكم معلّلاً بعلل مختلفة لكونه واحداً بالنوع لا بالشخص.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المخالفة هنا إنّما هي بالإضافة إلى الجوهر والعرض، والإضافة أمر اعتباريّ لا يحتاج إلى علّة خارجيّة، فيتعيّن أنّ المعلّل إنّما هو طبيعة صحّة الرؤية من حيث هي.

٤. في حاشية م، ي: قلت: هذا هو الحدوث الذاتيّ، والمعلّل إنّما أراد الحدوث الزمانيّ.

٥. م: يشترط.

٦. أ: يصحّ.

٧. في حاشية م: حاصله أنّ الوجود الممكن علّة في الرؤية، ووجود الواجب ليس بممكن فلا يكون علّة.

٨. ليس في م.

٩. أ: لكونه.

يمتنع تحقّقه في الله تعالى، وعدم العلم به لا يوجب عدمه. على أنّ هاهنا شروطاً أُخر وهي المذكورة أوّلاً.

التاسع: لم لا يجوز أن يكون الوجود علّة وقد تختلف[١] الحكم لمانع في حقّ الله[٢] تعالى؟

العاشر: لم لا يجوز أن يكون هناك علّة لا تعلمونها؟ (والاستقرار لا يفيد اليقين)[٣].

الحادي عشر: هذا يقتضي رؤية جميع الموجودات من الصفات والذوات، وهو محال بالضرورة.

الثاني عشر: هذا يقتضي أن يكون الله تعالى محدثاً؛ لأنّ الجوهر والعرض محدثان، فاشتراكهما في صحّة الحدوث يستلزم الاشتراك في العلّة، ونسوق[٤] الكلام.

و **أمّا الجواب** عن سؤال موسى عليه السلام فإنّه من وجهين. الأوّل: أنّه كان عالماً بأنّه يستحيل رؤيته بالدليل العقليّ فأراد الاستدلال عليه بالنقل، كما في سؤال إبراهيم عليه السلام. الثاني: أنّ[٥] السؤال وقع[٦] لقومه، لقوله ﴿قَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾[٧].

و **أمّا الجواب** عن الثالث فإنّه ليس معلّقاً على الممكن؛ لأنّه معلّق على استقرار[٨] الجبل حال الحركة على ما مرّ.

---

١. ن، ي: تخلف.
٢. م: ـ الله.
٣. ليس في ن.
٤. م: فنسوق.
٥. ي: ـ أنّ.
٦. أ: واقع.
٧. الأنعام: ١٥٣.
٨. في حاشية م، ي: قلت: قال تعالى: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣) وليس الاستقرار الذي ←

نفي الجسميّة عنه تعالى

قال: ومنها: نفي الجسميّة؛ لأنّ كلّ جسم محدث لما مرّ، ولأنّه يفتقر إلى الحيّز فهو ممكن، ولأنّه يلزم أن لا يفعل شيئاً؛ إذ الجسم إنّما يفعل بصورته فيما يشاركه[١] في وضعه[٢]، ولا مشاركة بين الجسم والهيولى والصورة والمجرّد.

أقول: يريد إبطال مذهب المشبّهة، وتقريره من ثلاثة أوجه:

الأوّل: أنّا قد بيّنّا أنّ كلّ جسم محدث و[٣]واجب الوجود ليس بمحدث، فهو ليس بجسم.

الثاني: أنّ كلّ جسم لابدّ له من الحيّز[٤] فهو مفتقر في وجوده إليه، وواجب الوجود لا يفتقر، فلا يكون جسماً.

الثالث: أنّه لو كان جسماً لامتنع منه فعل الجسم. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وبيان الشرطيّة يتوقّف على مقدّمات، إحداها: أنّ الجسم إنّما يفعل بصورته؛ لأنّه إنّما[٥] يفعل إذا كان موجوداً بالفعل وإنّما يكون موجوداً بالفعل

← هو الشرط مقيّداً بحال من الأحوال، والتخصيص خلاف الظاهر والأصل عدمه. (وزاد في م:) الجواب: المصنّف قد أقام الدليل على أنّه في تلك الحالة كان متحرّكاً.

١. م: ما شاركته، ن: فيما شاركه. ٢. أ، ن: في وصفه.

٣. ي: + أنّ.

٤. في حاشية م، ي: قلت: كونه لابدّ له من الحيّز ممنوع؛ فإنّه لو فرض جسم غير متناهٍ لم يكن له حيّز، والجسم الذي هو نهاية الأجسام لا حيّز له. هذا إن قلنا بالسطح. وإن قلنا بالبعد المجرّد فنفس البعد المجرّد لا حيّز له. وإن أريد الفراغ المتوهّم (م: الموهوم) فكيف يتصوّر توقّف الجسم الموجود (م: الوجود) في الخارج في وجوده على ما لا تحقّق له في الخارج؟ (وزاد في م:) الجواب: فرض جسم غير متناهٍ محال، والمحال جاز أن يستلزم المحال. وإن سلّم ذلك فلا نسلّم أنّه لا يكون له حيّز، فلابدّ لنفي ذلك من دليل. وقوله: والأجسام الذي هو نهاية الأجسام... إلى آخره، قد تقدّم الكلام عليه، فلا فائدة في إعادته.

٥. م: ـ إنّما.

بصورته[١]، فإنّه بحسب المادّة يكون موجوداً بالقوّة. الثانية: أنّ الصورة إنّما تفعل بمشاركة الوضع. و هذا الحكم و إن كان غنيّاً عن البيان إلّا أنّا نقول على سبيل التنبيه: إنّ الصور[٢] منها ما هو مقارن للمادّة[٣]، و منها ما هو مفارق لها.

و النوع الأوّل[٤] إنّما تفعل إذا كانت موجودة في مادّتها فيما يقرب منها، و تفعل في البعيد بتوسّط فعلها في القريب، فإنّ النار إنّما تحرق ما لاقاها، و بتوسّطه[٥] لما بَعُد عنها.

و النوع الثاني إنّما يفعل بتوسّط الوضع[٦] أيضاً؛ لأنّها و إن كانت مفارقة الذات إلّا أنّها غير مفارقة الفعل فيه[٧]، و إلّا لكانت عقلاً، هذا خلف. الثالثة: أنّ الفاعل المطلق في مركّب فاعل في أجزائه[٨]، و هذا ظاهر المقدّمة. الرابعة: أنّ الهيولى لا وضع لها[٩]، و إلّا لزم التسلسل. الخامسة: أنّ الفاعل بمشاركة الوضع لا يفعل

---

١. في حاشية م، ي: قلت: يلزم من ذلك توقّف فعله على صورته لا أنّه يفعل بصورته؛ لجواز أن يكون فعله بمادّته بشرط صورته. و لا يلزم من كونه بحسب المادّة بالقوّة إذا أخذت منفردة عن الصورة أن لا يكون فاعله بشرط انضمام الصورة. و إن أراد أنّه يفعل بصورته توقّف الفعل عليها فكذلك المادّة، أو يقال الفاعل هما معاً. (و زاد في م:) الجواب: المادّة قابلة، و عند الحكيم أنّ القابل لا يكون فاعلاً، فيتعيّن أن يكون الفاعل إمّا الصورة أو المجموع، و على ذلك التقدير يلزم المطلوب.

٢. أ: الصورة.

٣. في حاشية م، ي: قلت: نسبة التأثير و التأثّر إذا جاز وقوعها بدون وضع في الباري (م: في الثاني) و الماديّات فلِمَ لا يجوز بعكس ذلك، و هو كون (م: هو أن يكون) الفاعل مادّيّاً و التأثير (م: و المتأثّر) غير ذي وضع؟ و ما المخصّص للأوّل بالجواز و الثاني بالامتناع؟ و دعوى الضرورة في كلّيّة هذا (م: ـ هذا) الحكم خروج عن الإنصاف.

٤. في حاشية م، ي: قلت: ذلك ممنوع كلّيّاً، و ربّما لا يفيد اليقين إذا كان جزئيّاً.

٥. م: بتوسّط.

٦. في حاشية ي: قلت: الصورة الجزئيّة لا توقع الجزم بالحكم الكلّيّ فضلاً عن اليقين.

٧. من ي.

٨. في حاشية م، ي: قلت: جاز كون بعض أجزاء المركّب واجباً لذاته، و لا يقدح ذلك في كون الفاعل مطلقاً؛ لأنّه الذي لا يفتقر (م: + المركّب) إلى فاعل غيره.

٩. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم ذلك أن لو وجب أن يكون لكلّ (م: كلّ) ما له وضع هيولى مغايرة له، و ذلك

فيما[١] لا وضع له.

وإذ قد مهّدنا هذه المقدّمات فنقول: لو كان الله تعالى جسماً (لما كان فاعلاً للجسم. والتالي باطل اتّفاقاً، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه لو)[٢] فعل الجسم لَكان فاعلاً لأجزائه، ولا وضع له بالنسبة إلى أجزائه، أعني الهيولى والصورة[٣]. ولا يكون فاعلاً للمجرّد أيضاً، فلا يكون فاعلاً مطلقاً، هذا خلف.

أدلّة القائلين بالتجسيم

قال: احتجّوا بالعلم بالصور[٤] الجسمانيّة قبل حصولها، فلابدّ من محلّ هو الله تعالى فهو جسم وبأنّ الفطرة تنفي[٥] وجود مجرّد، وبالنقل. جواب الأوّل: أنّ العلم لا يفتقر إلى الصورة[٦]. والثاني: أنّ الفطرة تجوّزه[٧] كالإنسان الكلّيّ. والثالث: تأويله، وإلّا عارض النقل العقل، فإن عمل بهما فهو محال، أو بالنقل[٨] قدح في نفسه.

أقول: احتجّ القائلون بأنّه[٩] جسم بالمعقول والمنقول. أمّا المعقول فمن

← ممنوع.

١. في حاشية م، ي: قلت: لِمَ لا يكون الوضع المعيّن شرطاً في تأثير ذي الوضع فيما لا وضع له، كما تعقل الصورة الخياليّة (م: الحاليّة) بوضعها كلّيّاً في الصورة العقليّة المنتزعة منها؟

٢. ليس في م.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المتكلّم لا يقول بذلك، ويمكن أن يقال (م: يقول): أريد إيراد (م: لا يراد) طريقة الحكيم (م: العليم) في إثبات هذا المطلوب. وأيضاً: الصورة ذات وضع في نفسها حتّى أنّ الهيولىٰ يصير ذات وضع بها، فجاز أن يكون الجسم الفاعل بها أنّها وضع، فالبيان لا يتمّ فيها.

٤. م: بالصورة.

٥. ن: تبقى.

٦. م: الصور.

٧. أ: مجرّدة.

٨. م: بالتقدّم.

٩. م: + تعالى.

وجهين، الأوّل: أنّ الله تعالى يعلم الطول والعرض والعمق قبل وجودها، والعلم نسبة لابدّ في ثبوته[١] من ثبوت المنتسبين، وإذ ليس الثبوت[٢] خارجيّاً فيكون في العالِم، وكلّ من حلّ فيه الطول والعرض والعمق فهو جسم، فيكون الله تعالى جسماً. الثاني: أنّ الفطرة الإنسانيّة لا تعقل (وجوداً مجرّداً)[٣] ليس في جهة ولا في مكان، بل تجزم بنفيه. وأمّا المنقول فظاهر من القرآن.

والجواب عن الأوّل: أنّ[٤] العلم لا يفتقر إلى الصورة وإن[٥] سلّمنا افتقاره، إلّا أنّه يستحيل أن يكون كذلك في حقّ واجب الوجود. وعن الثاني أن نمنع[٦] أنّ ذلك النفي من حكم العقل بل من حكم الوهم. وكيف لا يكون كذلك والعقل قد أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس وهي[٧] المعاني الكلّيّة المعقولة المستخرجة من الأمور الشخصيّة؟ وهذا أعجب من ذلك.

وأمّا النقل فالجواب عنه التأويل[٨]؛ لأنّا قد بيّنّا[٩] بالدليل العقليّ امتناع كونه جسماً، فإذا عارضه النقل[١٠] فإن عمل بهما[١١] لزم الجمع بين النقيضين، وإن أهملا لزم الترك للنقيضين[١٢]، وإن عمل بالنقل وترك العقل لزم إبطال العقل والنقل معاً؛ لأنّ العقل أصل للنقل، ومع بطلان الأصل يبطل الفرع، فلم يبق إلّا العمل بالعقل

---

١. م: في ثبوتهنّ.
٢. ي: ثبوته.
٣. أ، م، ن: وجود مجرّدٍ.
٤. م: ـ أنّ.
٥. أ، ن: ولئن.
٦. م: ممتنع.
٧. م: وهو.
٨. م: تأويل.
٩. م: بيّناه.
١٠. أ، ن: العقل.
١١. في حاشية م، ي: قلت: إن أراد بالعمل بهما اعتقاد مقتضاهما فذلك ليس بمحال؛ لأنّ غايته اعتقاد فاسد وفي الوجود عقائد كثيرة فاسدة. وكذلك قوله: لا يعمل بهما، يكون معناه لا يعتقد بشيء من مقتضاهما، وذلك ليس بمحال بل واقع في العوامّ الذاهلين عن تصوّر النقيضين فضلاً عن اعتقادهما. وإن أراد وقوع مقتضاهما فنختار أنّ مقتضى هذا الدليل النقليّ هو الواقع، ويمنع أنّ ذلك الدليل العقليّ أصله، بل أصله دليل آخر عقليّ، فلا يلزم بطلان الأصل والفرع معاً.
١٢. م: بين النقيضين.

و تأويلَ النقل، و هو مشهور في كتبه.

في أنّه تعالى ليس في جهة

قال: و منها أنّه ليس في جهة و نفي الجسميّة كافٍ فيه، لكنّ بعضهم جوّز الحصول في الجهة لما ليس بجسم؛ لأنّه[١] إن حصل في حيّز يصحّ[٢] انتقاله إلى غيره فهو جسم قطعاً أو ما يتركّب[٣] منه، و إلّا كان الحيّز مخالفاً لغيره، فيلزم قدمه وجوداً إذ الأعدام لا تتخالف.

احتجّوا بالسمع. جوابه: التأويل.

أقول: ذهبت[٤] الكرّاميّة إلى[٥] أنّه تعالى في جهة فوق، و نحن لمّا بيّنّا أنّه تعالى ليس بجسم استحال أن يكون في جهة؛ لأنّ الجهات لا تُعقَل إلّا للأجسام[٦] أو ما يتقوّم منه، إلّا أنّه قد جوّز[٧] بعض المتكلّمين وجود مجرّد في جهة. و هذا[٨] و إن كان غير[٩] معقول إلّا أنّا نريد إبطاله بأن نقول: حصوله في ذلك الحيّز إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً. و الثاني يجوز انتقاله عنه، فيكون جسماً بالضرورة أو ما يتركّب منه الأجسام من الجواهر الأفراد. و الأوّل يلزم منه أن يكون الحيّز مخالفاً لغيره من الأحياز[١٠]، و هو يستلزم قدم الحيّز ضرورة امتناع وقوع التمايز في

---

١. أ: إلّا أنّه.
٢. م: يكون يصحّ.
٣. م: أو يتركّب.
٤. م: ذهب.
٥. ن: ـ إلى.
٦. م: الأجسام.
٧. ن: جوّزوا.
٨. ن: و لهذا.
٩. م: غيره.
١٠. م: الأخبار. و في حاشية م، ي: قلت: وجوب كونه في ذلك الحيّز لا يوجب مغايرته بالذات لباقي الأحياز، لجواز أن لا يكون ذلك (م: ـ ذلك) الوجوب ناشئاً عن ذات الحيّز بل عن ذات المتحيّز أو غيره. و أيضاً: لا يلزم من مخالفته ←

العدمات و الاختلاف فيها، و ذلك باطل لما بيّن من حدوث العالم.

و احتجّ القائلون بكونه في جهة فوق بوجهين، الأوّل: أنّه لا يعقل وجود موجود لا في جهة، و لمّا كانت جهة فوق أشرف الجهات ـ والله تعالى[1] أشرف الموجودات ـ كان الله تعالى موجوداً فيها. الثاني: النقل.

و الجواب عن الأوّل من وجهين، الأوّل: أنّا قد بيّنّا تعقّل وجود مجرّد. الثاني: أنّ العالم كرة فلا تكون هناك جهة هي فوق حقيقة[2]، و عن الثاني بالتأويل.

تتمّة في معنى الجهة

قال: تتمّة: الجهة مقصد المتحرّك و متعلّق الإشارة، فتكون موجودة.

أقول: لمّا بيّن كونه تعالى ليس في جهة أراد أن يبيّن الجهة ما هي[3] و يبحث عن وجودها و ما يتبع ذلك.

و اعلم أنّ الجهة عبارة عن طرف[4] الامتداد باعتبار توجّه الحركة إليه أو الإشارة[5]، و هي موجودة.

← قدمه (م: قدم)؛ فإنّ من المتخالفات ما هي حادثة كلّها، و وجه مخالفتها غير وجه حدوثها. و أيضاً: لا يلزم من عدم العدم التمايز في العدم؛ لجواز تمايزها (م: تمايزهما) في الأذهان أو في نفس الأمر المحيط بكلّ شيء عدميّاً كان أو وجوديّاً.

١. ي: ـ تعالى.

٢. ي: حقيقيّة.

٣. م: ـ هي.

٤. أ: طريق. في حاشية م، ي: قلت: كون الجهة طرف الامتداد ممنوع؛ فإنّ من الجائز أن يقال: الحركة في جهة كذا، أي في هذا السَّمت أي على هذا الخطّ، فإن كانت حركة المتحرّك عليه إلى غير النهاية لم يكن هناك طرف مقصود. وإن كانت متناهية كان مقطع الحركة نقطة على ذلك الخطّ و ليست نقطة بعينها، بل يختلف بحسب اختلاف قصود المتحرّكين حركة متناهية بالقرب من المبدأ (م: المبتداء) و البعد عنه، و حينئذٍ لا تكون الجهة على ما ظنّ نقطة بعينها ليس وراءها جهة.

٥. م: و الإشارة.

واستدلّ[١] عليه الحكماء بوجهين، الأوّل: أنّ الجهة تقصد بالحركة، وما ليس بموجود لا يقصد بالحركة، فالجهة موجودة. الثاني: أنّ الجهة متعلّق الإشارة الحسّيّة، فيقال: هنا أو هناك، والإشارة لا تتناول ما ليس بموجود.

في كيفيّة وجود الجهة

قال: وغير[٢] منقسمة، وإلّا عند الوصول إلى المنتصف إن تحرّك عنها فالخلف الجهة أو إليها، فالمطلوب الجهة.

أقول: لما بيّن وجودها شرع في بيان كيفيّة وجودها، فقال: إنّها شيء غير منقسم. والدليل على ذلك أنّها لو انقسمت لكان المتحرّك إذا وصل إلى منتصفها إمّا أن يتحرّك إلى الجهة أو عنها. وعلى التقدير الأوّل تكون الجهة هي المتوجّه إليه، فلا يكون الخلف جهة. وإن كان الثاني كان الخلف هو الجهة لا الذي يتوجّه إليه.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون متحرّكاً في الجهة؟

لأنّا نقول: المتحرّك في الجهة إمّا أن يتحرّك عن الجهة أو إليها بالضرورة[٣]. ويعود الإلزام، إلّا أن يجعل الجهة هي المسافة، وهو محال.

إشكال في كيفيّة الحركة في الجهة وجوابه

قال: والمتحرّك إلى البياض يتوخّى حصوله، وإلى الجهة[٤] الحصول فيها.

---

١. أ: واستدلّوا. ٢. م، ن: وغيره.

٣. في حاشية م، ي: قلت: بل عن جزء من الجهة إلى (م: + جزء) آخر منها. ودعوى الضرورة غير مسموعة، بل (م: + كلّ) ذلك حكم وهميّ لمشاهدة الحركات المستقيمة في الغالب إلى فوق أو عن الفوق، فتمرّن الوهم على ذلك وألفه، فحكم به كلّيّاً كما يحكم بأنّ كلّ موجود في جهة.

٤. أ: الجسميّة.

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أن يقال: إنّكم قلتم: الجهة موجودة لأنّها تقصد بالحركة، وكلّ ما يقصد بالحركة فهو موجود. والكبرى كاذبة[١]؛ فإنّ الجسم إذا كان أسود وتحرّك إلى البياض يكون قاصداً إلى شيء معدوم، فلم لا يجوز أن يكون المتحرّك في الجهة كذلك؟

وتقرير **الجواب** بالفرق بين الجهة والبياض؛ فإنّ المتحرّك[٢] إلى الجهة يقصد[٣] الحصول فيها فلابدّ وأن تكون موجودة قبل الحركة، والمتحرّك إلى البياض يقصد حصوله فيستحيل أن يكون موجوداً.

أنواع الجهة

قال: والطبيعيّة ثنتان، وغيرها غير مُتناهٍ.

أقول: الجهات منها ما لا يتبدّل بالوضع والفرض، ومنها ما[٤] يتبدّل. وتسمّى الأولى طبيعيّة، والثانية غير طبيعيّة. والطبيعيّة ثنتان هما الفوق والسفل. وأمّا غير الطبيعيّة فإنّها غير متناهية؛ لأنّها حاصلة بسبب فرض الامتدادات الممكنة في الجسم. ولمّا كانت تلك غير متناهية بالفرض كانت أطرافها ـ أعني الجهات ـ كذلك.

وإنّما حكم الدَّهماء[٥] بكون الجهات ستّاً لأمرين.

---

١. ي: ممنوعة.

٢. ن: فإنّ البياض المتحرّك.

٣. في حاشية م، ي: قلت: المتحرّك منّا من مكان هو فيه إلى مكان آخر لا شكّ أنّه يقصد التحيّز من (م: في) ذلك الحيّز، مع أنّ ذلك الحيّز غير موجود بالفعل، وإنّما يوجد بالفعل بواسطة تفريق المتمكّن الهواء المتّصل في نفسه حتّى يحصل (وفي م: يحدث) سطح يحيط (م: محيط) بالمتمكّن هو المكان الذي قصده، فلم لا يجوز في الجهة (م: من الجهة) مثل ذلك؟

٤. ن: ـ ما.

٥. الدَّهماء: عامّة الناس.

عامّيّ، وهو أنّ الإنسان له جهة فوق وسفل وهما ما[١] يلي رأسه وقدمه، ويمين وشمال هما[٢] ما يلي يديه، وقدّام وخلف هما[٣] ما يقصده بالحركة طبعاً وما يقابله.

و**خاصّيّ**، وهو أنّ الجسم له أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم لا أزيد منها، ولكلّ (بعد طرفان)[٤] هما جهتان له.

عدم اتّحاد الجهتين الطبيعيّتين عند الحكماء

قال: (فلابدّ من محدّد محيط، وإلّا تحدّد القرب دون البعد.

أقول:)[٥] ذهب[٦] الحكماء إلى أنّ الجهتين الطبيعيّتين لا تتحدّدان[٧] إلّا بجسم كريّ. واستدلّوا عليه بأنّ تمايز الجهتين لا يمكن أن يكون في ملاء أو خلاء متشابه وإلّا لم يكن أحد الطرفين بالفوقيّة[٨] أولىٰ من الآخر، فلابدّ من مايز بينهما. ويستحيل أن يكون مجرّداً؛ لأنّه متساوى النسب[٩] إلى الأمور المادّيّة، فلابدّ وأن يكون جسماً، وذلك الجسم إمّا واحد أو اثنان. والأوّل إمّا أن يكون محيطاً أو غير محيط. والثاني باطل؛ لأنّ كلّ واحد من الجسمين[١٠] إنّما تتحدّد به غاية القرب منه ولا يتحدّد به البعد[١١]. وأيضاً: فإنّه لا أولويّة في كون أحد الجسمين في جهة وعلى بعد معيّن من الآخر دون غير تلك الجهة وغير[١٢] ذلك البعد. وإن كان الثالث

---

١. أ، ن: ممّا.
٢. أ: وهما.
٣. ن: وهما.
٤. ليس في م.
٥. ليس في م.
٦. أ: ذهبت.
٧. م: لا يتّحدان.
٨. ي: ـ بالفوقيّة.
٩. أ: النسبة.
١٠. أ: الجهتين.
١١. م: التعدّد.
١٢. م: ـ غير.

تحدّد به القرب أيضاً دون البعد، فلم يَبقَ إلّا أن يكون المحدّد محيطاً يتحدّد[١] بمحيطه القرب منه و بمركزه البعد عنه.

و الاعتراض من وجوه، **أحدها**: لم قلتم إنّ هناك جهتين متمايزتين[٢] بالطبع و مختلفتين في الحقيقة؛ فإنّ الجهة عندكم هي طرف البعد. و لا شكّ في[٣] أنّ أطراف البعد غير مختلفة في الحقيقة.

الثاني: أنّ الجهة إمّا أن تجعلوها طرف البعد أو أمراً لاحقاً له. و الأوّل لا يستدعي المحدّد؛ لأنّ الأبعاد متناهية، فوجودها مُستغنٍ عن المحدّد[٤] و تمايزها[٥] بسبب الوضع، فلا احتياج إلى المحدّد. و الثاني لا يستدعي المحدّد أيضاً؛ لأنّ الحاجة إلى المحدّد إمّا أن تكون لوجود ذلك المعنى في نفسه، أو لوجوده في الطرف. و القسمان باطلان؛ فإنّ وجوده مستند[٦] إلى واجب الوجود، وكذلك اختصاص أحد الطرفين به دون الآخر.

الثالث: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ المحدّد جسم واحد غير[٧] محيط و يكون محدّداً لجهة القرب، و أمّا جهة البعد[٨] فغير محدّدة[٩] به؟

---

١. ي: يحدّد.

٢. في حاشية م، ي: قلت: لولا التمايز بالطبع لما قصدتها الأجسام بالحركة بالطبع إليها قصداً مختلفاً، لكنّ التالي باطل، فإنّ الأرض تقصد السفل و الهواء يقصد الفوق، كالزّقّ المنفوخ تحت الماء. و بيان اللزوم أنّ الطبيعة الواحدة تقصدها الطبيعة الواحدة أو تهرب عنها، و الطبيعة الواحدة تهرب عن بعضها و تطلب البعض الآخر، فليست طبيعة واحدة. ثمّ إنّ اختلاف النهايات التي هي جهات ليس من حيث كونها أطرافاً و نهايات، بل من حيث ما لحقها من المركزيّة و المحيطيّة.

٣. م: ـ في.

٤. ليس في ن. في حاشية م، ي: قلت: الجهة ما احتاجت إلى المحدّد من حيث هي جهة لا غير، بل من حيث إنّها جهتا فوقٍ و سفل متمايزتان بالطبع. و تناهي الأبعاد لا يوجب تحدّد هاتين الجهتين بل إحداهما لا غير.

٥. م: و ممايزها.

٦. م: يستند.

٧. م: غيره.

٨. م: التعدّد.

٩. م: محدّد. في حاشية م، ي: قلت: غير المحدّدة (م: المحدود) غير مشار إليه حسّاً، و جهة البُعد مشار إليها،

الرابع: لِمَ لا يجوز أن يكون بجسمين، ويكون كلّ واحد[١] منهما على وضع معيّن لأمر[٢] آخر؟ على أنّ هذا الدليل مبنيّ على نفي الاختيار[٣]، وهو باطل بما تقدّم.

أحكام المحدّد

قال: ولا يفارق موضعه، وإلّا لتحدّدت[٤] له لا به.

أقول: هذا إشارة إلى أحكام المحدّد[٥]. قالوا: يستحيل أن يفارق موضعه وإلّا لكان له جهتا طلبٍ وتركٍ سابقتان عليه، فلا يكون هو المحدّد الأوّل بل غيره.

في أنّ المحدّد بسيط

قال: ويكون بسيطاً وإلّا لانحلّ فتحرّك[٦] مستقيماً في الأين.

أقول: هذا حكم ثانٍ للمحدّد[٧]، وهو أنّه بسيط. واستدلّوا على ذلك بأنّه لو كان مركّباً لصحّ عليه الانحلال. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ المركّب إنّما يتركّب من بسائط، وكلّ واحد من تلك البسائط تكون ملاقاته

← ويقصدها الأجسام الثقيلة (م: الصلبة) بالحركة (م: ـ بالحركة) الطبيعيّة، فلابدّ من كونها معيّنة محدودة في الخارج.

١. ي: ـ واحد.

٢. في حاشية م، ي: قلت: ذلك الأمر لا يجوز أن يكون مجرّد الأمر، فيكون جسماً ويعود المحال المذكور.

٣. ن: للاختيار. في حاشية م، ي: قلت: الاختيار يستلزم الوجوب؛ لأنّ الترجيح بلا مرجّح محال بالضرورة والتزامه مع كونه مخالفاً لصريح بديهة العقل فإنّه يوجب أن لا يمكن إثبات الإرادة لله تعالى فلابدّ من ضميمة مرجّحة، والمجموع موجب وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح أو الاحتياج إلى ضميمة أخرى فلا تكون الأولىٰ (م: ـ الأولى) ضميمة تامّة، هذا خلف.

٤. ي: تحدّدت.

٥. م: المتحدّد.

٦. أ، ن: فيتحرّك.

٧. أ: للمتحدّد.

للبسيط الآخر بأحد جانبيه غير واجبة، فيمكن زوالها و تغيّره عن ذلك الوضع[١] بالحركة المستقيمة. و أمّا بطلان التالي فلِما مرّ من استحالة انتقاله عن وضعه؛ فإنّ ذلك دالّ على استحالة انتقال أجزائه؛ لاستدعائها جهةً متقدّمة عليها و هو سابق على الجهة، هذا خلف.

و هذه **الحجّة** عندي ضعيفة من وجوه؛ أحدها: لِمَ قلتم: إنّ كلّ مركّب يصحّ عليه الانحلال؟ و لم لا يجوز اتّصافه بصورة نوعيّة توجب له[٢] حفظ بسائطه و تمنعها عن التغيّر؟ اللهمّ إلّا[٣] أن نعني بهذه الصحّةَ، الصحّة العائدة إلى الماهيّة[٤] لا الاستعداد، و حينئذ لا يتمّ هذا المطلوب. الثاني: أنّ هذا ينتقض بالأفلاك؛ فإنّها عندكم بسائط، فصحّ[٥] أن يلاقي مقعّر القمر مقعّر[٦] عطارد. الثالث: إنّما نمنع صحّة[٧] امتناع انتقاله عن موضعه، و قد مضى البحث فيه.

في أنّ محدّد الجهات متحرّك بالوضع

قال: و وضعه غير واجب، فالنقلة جائزة، ففيه[٨] ميل مستدير.

أقول: يريد أن يبيّن أنّ محدّد الجهات متحرّك في الوضع دون الموضع،

---

١. في حاشية م، ي: قلت: لم لا يكون بالحركة (م: لم لا يجوز أن يكون الحركة) المستديرة (م: مستديرة) في خلاف جهة حركته أو غيرها؟

٢. م: ـ له.

٣. ن: ـ إلّا.

٤. في حاشية م، ي: قلت: إذا أمكن بالنظر إلى ماهيّته لا يلزم من فرضه محال بالنظر إليها، لكنّه يستلزم (م: يلزم) أنّ المحدّد بالنظر إلى ماهيّته يستحيل عليه الحركة المستقيمة.

٥. أ: يصحّ، و في م: فيصحّ. و في حاشية م، ي: قلت: له أن يلتزم بهذه الصحّة فيها (م: ـ فيها) نظراً إلى بساطتها و يمنعه لعارضٍ لها، بخلاف المحدّد.

٦. م: بمقعّر.

٧. م: ـ صحّة.

٨. م: و فيه.

وهذا من أحكام المحدّد وغيره. وتقريره: أنّ وضعه غير واجب[١]؛ لكونه بسيطاً، فالنقلة عن ذلك الوضع ممكن ولا يمكن إلّا بالميل على ما يأتي، ففيه[٢] ميل مستدير يوجب الحركة، فهو متحرّك على الاستدارة؛ لوجوب وجود المعلول عند وجود[٣] علّته.

وهذا عندي ضعيف من وجوه.

الأوّل: إن عَنَيتم بإمكان انتقاله الإمكان الذاتيّ، فلا يستلزم وجود مبدأ ميل بالفعل. وإن عنيتم به الإمكان الاستعداديّ، لزم الدور؛ لأنّه إنّما يتمّ لكم هذا إذا بيّنتم أنّه ذو ميل مستدير[٤]، فلو استدللتم عليه به[٥] لزم الدور.

الثاني: أنّه لا أولويّة في حركة الفلك إلى جهة معيّنة دون غيرها.

الثالث: أنّ هذا ينتقض بالعناصر؛ فإنّها بسائط، فيلزم أن يكون لها ميول مستديرة.

الرابع: لا نسلّم أنّه عند وجود الميل يجب حصول الحركة[٦]؛ فإنّ الحجر الواقف في الهواء ذو ميل وليس بمتحرّك بالفعل.

وأجاب بعض المحقّقين[٧] عن الأوّل بأنّ الإمكان بحسب ذات الشيء يكفي هاهنا؛ فإنّ مع فرض ذلك الإمكان وقطع النظر عن الموانع يمكن فرض الحركة

---

١. في حاشية م، ي: قلت: جاز وجوبه لنوعيّته. ٢. أ: ومنه.

٣. من ي.

٤. في حاشية م، ي: قلت: أيّ دليل دلّكم (م: قام لكم) على أنّه لا يمكن بيانه إلّا بذلك (م: بدليل)، لجواز أن يكون لهم طريق آخر. ٥. آ، م: ـ به.

٦. في حاشية م، ي: قلت: تجب الحركة مع عدم الموانع (م: المانع) ولا جسمَ عند الفلك في جهة حركته يمنعه عنها ولا مانع من ذاته؛ فإنّ الذات الواحدة البسيطة لا تقتضي شيئاً وهو الميل وما ينافيه.

٧. الإشارات والتنبيهات ٢: ٢١٦ ـ ٢٢٣؛ الشفاء، الطبيعيّات ١: ٣٢٤ ـ ٣٢٨.

القسريّة المقتضية لوجود[١] ميل بالفعل طبعاً.

و هذا عندي ضعيف؛ لأنّه لا يكفي في حصول الشيء النظر إلى إمكانه الأصليّ من غير طبيعة تقتضيه[٢]. و فرض الحركة القسريّة لا يقتضي وجود الحركةالقسريّة.

و أجاب عن الثاني بأنّه لابدّ من مخصّص؛ فإنّه لبساطته تتساوى نسبته إلى جميع الأوضاع، فحركته على بعضها توجب له المخصّص و إن لم نعلم ذلك على التفصيل[٣].

و هذا عندي ضعيف؛ فإنّه يجوز أن يقال: إنّ الفلك بسيط ساكن له وضع معيّن مع إمكان غيره، و إنّما تخصّص بهذا الوضع لأمر غير معلوم.

و أجاب عن الثالث بأنّ الطبائع العنصريّة يستحيل وجود[٤] الميل المستدير فيها؛ لوجود مانع طبيعيّ و هو الميل المستقيم بخلاف المحدّد؛ فإنّه يستحيل وجود الميل المستقيم فيه، فلا مانع له.

و هذا عندي ضعيف؛ فإنّ انحصار المانع في وجود الميل المستقيم و امتناع حصول ذلك المانع[٥] في الأفلاك و وجوب حصوله في العناصر، أحكام ممنوعة،

---

١. م: الوجود.

٢. في حاشية م، ي: قلت: صورة تقرير كلام المحقّق أنّ الإمكان الذاتيّ يقتضي جواز فرض الحركة القسريّة، و فرض الممكن لا يستلزم محالاً، لكنّ الحركة القسريّة بدون الميل الطبيعيّ محال، فيكون الميل الطاعيّ (م: الطبيعي) واقعاً حتّى يمكن (م: ـ يمكن) فرض الحركة القسريّة، و معلوم أنّه لا يرد شيء ممّا ذكره على هذا الكلام.

٣. أ، م: ـ له. و في حاشية م، ي: قلت: فإذا قطع النظر عن ذلك المانع و نظر إلى الإمكان الذاتيّ أمكن فرض الحركة و يتمّ الكلام إلى آخره، بخلاف المخصّص للجهة (م: ـ للجهة) فإنّه لو قطع النظر عنه أمكن الحركة إلى جهة أخرى بالنظر إلى ذاته، و لا يضرّنا ذلك في مطلوبنا و هو إمكان الحركة عليه.

٤. أ: بعود وجود.

٥. ي: لمانع.

فإنّهم لم يأتوا في ذلك ببرهان[١].

ليس للمحدّد ميل مستقيم

قال: فليس[٢] له ميل[٣] مستقيم.

أقول: هذا نتيجة ما تقدّم من قولهم إنّه ذو ميل مستدير، فإنّه يستحيل[٤] اجتماع ميلين[٥]، أحدهما يوجب الحركة على الاستدارة، والآخر على الاستقامة.

واعترضوا على أنفسهم، فقالوا: لم لا يجوز أن يكون له ميل[٦] يتحرّك به على الاستدارة[٧] عند إحدى حالتيه[٨] وميل[٩] يتحرّك به على الاستقامة[١٠] عند الحالة الأخرى، كما أنّ الأرض تقتضي الحركة عند الخروج عن الحيّز الطبيعيّ، وتقتضي السكون عند الحصول فيه.

وأجابوا عنه بالفرق بأنّ[١١] اقتضاء طبيعة الأرض للحركة والسكون في الحقيقة اقتضاء أمر واحد[١٢]، هو الحصول في المكان الطبيعيّ. وليس اقتضاء الميل كذلك؛ فإنّه لا وضع طبيعيّ هناك للفلك[١٣] حتّى يقتضي الميل المستدير بحسب طبيعته.

---

١. أ: برهان.
٢. ن: وليس.
٣. من ي.
٤. في حاشية م، ي: قلت: لا نسلّم الاستحالة؛ لإمكان أن تقتضي طبيعته (م: طبيعة) حركته على مركز نفسه دائماً، ومع كونه كذلك يتحرّك على خطّ مستقيم دائماً إمّا هابطاً أو صاعداً.
٥. م: مثلين.
٦. م: مثل.
٧. م: الاستقامة.
٨. م: حالاته.
٩. م: مثل.
١٠. م: على الاستدارة.
١١. أ: فإنّ.
١٢. أ: لأحد.
١٣. أ: للعلل.

و هذا ضعيف، فإنّ إبطال الميل[١] لا تخرج منه الجواب[٢].

بعض أحكام المحدّد المتحرّك على الاستقامة

قال: فليس[٣] بفاسد و لا كائن و لا منخرق، و هذه أحكام[٤] يُتوقّف في بعضها.

أقول: هذه الأحكام الثلاثة نتائج كونه غير[٥] متحرّك على الاستقامة[٦]. و تقريره يبتني على مقدّمة، هي: أنّ المكان الواحد يستحيل أن يستحقّه بحسب الطبع جسمان مختلفان[٧] في الحقيقة.

إذا عرفت هذا فنقول: الفلك إذا جاز عليه الكون و الفساد ـ بمعنى زوال إحدى[٨] الصور عنه ولبس أخرى ـ كانت طبيعته[٩] الآن مغايرة لما قبل الكون، فيجب أن ينتقل عن مكانه إلى مكان يستحقّه بحسب الصورة الجديدة، فيكون ذا ميل مستقيم. وكذلك لو جاز عليه الانحراف لكان إنّما يكون بسبب[١٠] تباعد بعض أجزائه عن البعض على الاستقامة.

و هذه الحجّة عندي فاسدة؛ إمّا أوّلاً فلأنّا لم نَرَ لهم برهاناً قاطعاً على أنّ الجسمين المختلفين في الطبيعة لا يستحقّان مكاناً واحداً. و أمّا ثانياً فلأنّها مبنيّة على أنّ المحدّد له مكان بحسب الصورة الأولى و يستحقّ بحسب الصورة

---

١. أ، ن: المثال، م: في الميل.
٢. ي: فيه للجواب.
٣. أ، ن: و ليس.
٤. م: حكميّة.
٥. م: غيره.
٦. م: استقامة.
٧. في حاشية م: لمّا تقرّر في المقدّمة من أنّ المكان الواحد يستحيل أن يستجمع جسمان مختلفان في الحقيقة.
٨. أ: أحد.
٩. م: طبيعة.
١٠. م: ـ بسبب.

الأخرى[١] مكاناً آخر. وهو باطل؛ فإنّ[٢] المحدّد عندهم ليس له مكان[٣] فلا يستحقّ بحسب الصورتين مكانين مختلفين، فلا يلزم[٤] الحركة المستقيمة.

إبطال مذهب القائلين بالحلول

قال: ومنها أنّه لا يحلّ في محلّ وإلّا إن كان غنيّاً عنه فليس بحالّ وإلّا افتقر.

أقول: يريد إبطال مذهب القائلين بالحلول كالنصارى وبعض الصوفيّة. والدليل على ذلك أنّ الحلول لا يعقل إلّا مع حاجة الحالّ إلى المحلّ[٥]، فلو كان الله تعالى حالّاً في الغير لزم احتياجه إليه فيكون ممكناً لا واجباً، هذا خلف.

في أنّه تعالى ليس محلّاً للحوادث

قال: ومنها[٦] أنّه ليس بمحلّ للحوادث؛ لأنّ صفاته صفات كمال[٧] اتّفاقاً فلا تعدم وإلّا نقص، ولأنّه قابل لها وقابليّته تفتقر إلى مقبول وهو الحادث[٨]، فيكون أزليّاً، وفيهما إشكال، والمعتمد السمع.

أقول: ذهبت[٩] الكرّاميّة[١٠] إلى أنّه تعالى يصحّ أن يكون محلّاً للحوادث،

---

١. ن: الآخر.
٢. أ: لأنّ.
٣. في حاشية م، ي: قلت: إذا أخذ المكان بمعنى البُعد أو الفراغ الذي يشغله المتمكّن (م: الممكن) كما هو رأي بعضهم، تمّ ذلك.
٤. م، ن: فلا يلزمه.
٥. في حاشية م، ي: قلت: لمانع أن يمنع ذلك، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان حلولاً طباعيّاً. وأمّا إذا كان حلولاً اختياريّاً لمصلحة تعود إلى المحلّ فلا.
٦. ن: منها.
٧. م: كما أنّ.
٨. م: الحوادث، أ: الحاجة.
٩. م: ذهب.
١٠. المحصّل ٢٢٨؛ تلخيص المحصّل ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ قواعد المرام في علم الكلام ٧٠.

وأنكره الباقون.

واحتجّ المنكرون[١] بوجوه، الأوّل: أنّ صفات الله تعالى صفات كمال، فيستحيل خلق الله تعالى منها. والمقدّمتان متّفق عليهما، فلو كانت صفاته حادثة لزم خلوّ ذاته عن الكمال، وهو محال.

الثاني: أنّه لو كان قابلاً للحوادث لجاز كون الحادث أزليّاً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله[٢]. بيان الشرطيّة: أنّ قابليّته إمّا أن تكون لازمة لذاته أو عارضة.[٣] والتالي باطل؛ لأنّه يلزم منه التسلسل، فإذا كانت القابليّة لازمة[٤] افتقرت إلى مقبول لكونها[٥] نسبة بين القابل والمقبول، ولأنّا[٦] نعلم بالضرورة أنّ قابليّة اتّصاف الذات بصفة موقوف على قبول تلك الصفة للوجود، فإذا كانت القابليّة أزليّة لزم جواز كون المقبول الذي هو الحادث أزليّاً. وأمّا بطلان التالي، فلاستحالة الجمع بين النقيضين.

الثالث[٧]: السمع. والوجهان الأوّلان عندي ضعيفان.

أمّا الأوّل فلأنّ الكمال والنقصان خطابيّ[٨] لا مدخل له في[٩] العلميّات، ولأنّه

---

١. نفسه. ٢. م: ـ مثله.

٣. في حاشية م: لأنّ القابليّة العارضة تفتقر إلى قابليّة أخرى؛ ضرورة أنّ الذات قابلة لتلك القابليّة. وينقل الكلام إلى قابليّة تلك القابليّة، ويتسلسل.

٤. في حاشية م: وهو محال، فلا تكون القابليّة عارضة فتكون لازمة، وإذا كانت لازمة، إلى آخره.

٥. أ: لأنّها. ٦. م: أو لأنّا.

٧. م: الوجه الثالث.

٨. في حاشية م، ي: قلت: كمال الشيء (م: + هو) ما يقتضيه لذاته لو خلّيت وذاتها من الصفات، والنقصان زوال ذلك عنه. ومن البيّن أن الواجب تعالى لا ينافيه موجود؛ لأنّ الموجودات لوازمه واللازم لا ينافي الملزوم، فلا (م: ولا) يقتضي شيء منها منع وجود ما تستوجبه ذاته، فليس هذا من قبيل الخطابة بل من قبيل البرهان.

٩. أ: ـ في.

لابدّ فيه من الإجماع[١]، المتوقّف على السمع فليستدلّ بالسمع. وأيضاً: فلم لا يجوز أن يكون لله تعالى كمالان[٢] يستحيل اجتماعهما والخلوّ عنهما فيتّصف[٣] بأحد الكمالين في وقت، وبالكمال الآخر[٤] في وقت آخر؟

و**أمّا الثاني** فضعيف؛ أمّا أوّلاً فلأنّ القابليّة من الصفات الاعتباريّة يعتبرها العقل. ومعنى كونها لازمة للذات تعقّلها[٥] عند تعقّل[٦] الذات، وذلك لا يستلزم قدمها. وإذا كانت عارضة افتقرت إلى قابليّة أخرى يعتبرها العقل وتنقطع بانقطاع الاعتبار العقليّ. وأمّا ثانياً فلأنّ صحّة اتّصاف الذات بصفة لا تتوقّف على وجود تلك الصفة وهو ظاهر، ولا على صحّة[٧] تلك الصفة على الإطلاق فلأن صحّة[٨] صدور الفعل[٩] من القادر لا يستلزم صحّة الفعل مطلقاً بل يجوز أن يمتنع الفعل لأمر يرجع إلى العائق، ولا يؤثّر ذلك في تلك الصحّة. وأمّا ثالثاً فلأنّا نجوّز[١٠] صحّة كون الحادث أزليّاً، وإلّا لكان[١١] إمّا واجباً أو ممتنعاً[١٢]. ويلزم من الأوّل القِدم، ومن

---

١. في حاشية م، ي: قلت: مراده من الإجماع موافقة الخصم على ذلك ليحصل بذلك إلزام الخصم. ولا يتوقّف ذلك على السمع بل على النقل عن الخصوم بالاعتراف بالمقدّمتين المذكورتين.

٢. في حاشية م، ي: قلت: يلزم من ذلك زوال كماله، وقد بيّنّا استحالته. وأيضاً يلزم تنافي لوازم الذات الواحدة من كلّ وجه، وذلك غير جائز.

٣. م: فيصف.

٤. م: آخر.

٥. م: تعلّقها.

٦. م: تعلّق. في حاشية م، ي: قلت، كونه في ذاته بحيث لو عقله عاقل لزم في العقل ما ذكرتموه من القابليّة (النسبيّة أمر ثابت له سواء اعتبره معتبر أو لا، وهو أمر خارجي، ومراده بالقابليّة ذلك لا ـ ليس في م) النسبة العقليّة التي ذكرتموها.

٧. في حاشية م، ي: قلت: هو ما ألزم إلّا جواز تلك الصفة نظراً إلى ذاتها وذلك يكفيه في حصول مطلوبه ويسقط عنه ما أورده.

٨. أ: فإنّ صحّة، م: فإنّ الصفة.

٩. م: لو صدقه العقل.

١٠. م: فلا يجوز.

١١. ن: كان.

١٢. في حاشية م، ي: قلت: يختار أنّ الحادث (من حيث إنّه حادث ـ ليس في م) ممتنع أزلاً ولا يمكن ايجاده من تلك

←

الثاني استحالة ايجاده[١] فيما لا يزال.

و احتجّ المجوّزون بأنّه تعالى لم يكن قادراً على إيجاد العالم في الأزل ثمّ صار قادراً، وكذلك[٢] لم يكن عالماً بوجوده في الأزل ثمّ صار عالماً، وكذلك[٣] لم يكن مدركاً ثمّ صار مدركاً.

و الجواب: أنّ القدرة و العلم قديمان على[٤] ما مرّ، و متعلّقهما[٥] حادث. وكذلك التعلّق[٦] الذي هو الإضافة بين الصفات و المقدور و المعلوم[٧]، وكذلك القول في الإدراك.

في أنّه تعالى لا يتّحد بغيره

قال: و منها أنّه لا يتّحد[٨] بغيره؛ لأنّ مع الاتّحاد إن بقيا فاثنان و إن عدما و وجد آخر، أو عدم أحدهما فلا اتّحاد بل هو[٩] استئناف موجود و عدم آخر[١٠].

أقول: الاتّحاد يطلق بحسب المجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بحسب

← الجهة في شيء من الأوقات فإنّ الحدوث أمر عدميّ معتبر (م: يعتبر) معه هذا إن أريد بالحادث، الحادث من حيث إنّه حادث. و إن أريد بالنظر إلى ذاته من حيث هو فلا نسلّم بطلان التالي (م: الثاني)، إذ لا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين و إنّما يلزم إذا أخذ (م: أخذا) بالاعتبار الأوّل.

١. أ: اتّحاد.
٢. م: وكذا.
٣. م: وكذا.
٤. ن: كما.
٥. م: متعلّقها.
٦. في حاشية م، ي: قلت: قبل حدوث التعلّق هل (في م: على) كان معلوماً لله تعالى (زاد في م: أزلاً) أوّلاً؛ فإن كان الثاني لزم الجهل بجميع الحوادث لله تعالى أزلاً، تعالى الله عن ذلك. و إن كان الأوّل لم يكن العلم بذلك (زاد في م: الحادث) بالتعلّق المذكور، و هذا بعينه مبطل لقول الكرّاميّة.
٧. م: المعلوم.
٨. م: لا يتحدّد.
٩. م: ـ هو.
١٠. م: أجزاء.

الاستحالة واللون[١]، كما تقول: صار الأسود أبيض والهواء ماء، وبحسب التركيب بأن ينضاف إلى الصائر شيء آخر يحدث الكائن منهما، كما تقول: صار التراب طيناً. ويقال بحسب الحقيقة لا على هذين المعنيين بل على أنّ شيئاً واحداً بعينه صار شيئاً آخر بعينه، وهذا غير معقول.

وقد ذهب إليه في حقّ الله تعالى النصارى[٢]، فإنّهم قالوا باتّحاد الأقانيم الثلاثة: أُقنوم الأب، وأُقنوم الابن، وأُقنوم[٣] روح القدس. وذهب إليه فرفوريّوس؛ فإنّه قال: إنّ الله تعالى إذا عَقَل شيئاً اتّحدت ذاته بذلك الشيء المعقول. ووافقه[٤] على ذلك جماعة من الأوائل غير محقّقين، وردّ ابن سينا عليهم في كتبه، ونصر هذه المقالة في كتاب المبدأ والمعاد[٥].

وإبطال هذا المذهب وإن كان قريباً من الوضوح، إلّا أنّ التنبيه عليه هو أن نقول: لو اتّحدت الذاتان فبعد[٦] الاتّحاد إن بقيتا[٧] فهما اثنان[٨] فلا اتّحاد، وإن عُدِمتا[٩] ووُجد شيء ثالث فليس باتّحاد بل إعدام لشيء وإيجاد لآخر، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلا اتّحاد أيضاً بل هو إعدام لشيء.

وأمّا نفي الاتّحاد بالمعنى المجازيّ عنه تعالى فإنّه ظاهر؛ لاستحالة انفعاله بالاستحالة والتركيب.

---

١. أ، م: الكون.
٢. م: النصرانيّ.
٣. أ: ـ أقنوم.
٤. م: أو وافقه.
٥. المبدأ والمعاد ٣ ـ ٤؛ ذيل المحصّل ٢٢٥؛ تلخيص المحصّل ٢٦٠ ـ ٢٦٢.
٦. أ: فمند.
٧. أ: بقيا.
٨. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يكونان اثنين أن لو لم تتّحد التعيّنان أيضاً والوجودان، لكنّه ممنوع.
٩. ن: عدمهما.

في مخالفته تعالى للكلّ بذاته

قال: ومنها مخالفته للكلّ بذاته خلافاً لأبي عليّ وأبي هاشم[١] والّا لتركّب[٢]، ولأنّ الاتّفاق في الذوات ملزوم الاتّفاق في الصفات اللازمة، فلا اختلاف. احتجّوا بأنّ الذوات مشتركة للتقسيم، ومختلفة بما عداها. جوابه: الذوات إن عنى بها الحقائق فليست بمشتركة، وإن عنى بها[٣] الشيئيّة فعارضة.

أقول: ذهب أبو هاشم إلى أنّ ذات الله تعالى مساوية لغيرها من الذوات، وإنّما تمتاز عنها بحالة خامسة توجب أحوالاً أربعة[٤]، هي: القادريّة والعالميّة والموجوديّة و[٥] الحيّية. ونقل عن أبي عليّ أنّ[٦] ذاته مساوية للذوات وإنّما تمتاز عنها بالماهيّة[٧].

والحقّ خلاف هذا، ويدلّ عليه وجوه. الأوّل: أنّه لو كان مساوياً لغيره فإمّا أن يكون مخالفاً له أو لا. والثاني باطل، وإلّا لكان واحداً[٨]. وإن كان الأوّل فما به المخالفة إن كان مقوّماً لزم التركيب، وإن كان خارجاً فإمّا أن يكون مساوياً لذاته تعالى أو مخالفاً. وعلى التقدير الأوّل يلزم التسلسل[٩]. وإن كان مخالفاً لذاته

---

١. المحصّل ٢٢٣؛ تلخيص المحصّل ٢٥٧؛ قواعد المرام في علم الكلام ٦٨.

٢. م: لركّب.

٣. من ي.

٤. ن: أربع.

٥. ن: وللوجوديّة.

٦. م: بأنّ.

٧. م: بالمباينة.

٨. في حاشية م، ي: قلت: نمنع ذلك لجواز أن يكون النوع واحداً والاختلاف بالكمال والنقص في تلك الذات، كالذراع والذراعين من المقدار.

٩. في حاشية م: لأنّا نقول: إذا كان ماهيّة المخالفة مساوياً لذاته تعالى؛ فإمّا أن يخالفها بوجه من الوجوه، وإن كان الثاني كانا واحداً، وإن كان الأوّل ممّا به المخالفة إن كان مفهوماً لزم التركيب، وإن كان خارجاً فإمّا أن يكون مساوياً لذاته أو مخالفاً، وهكذا إلى نهاية.

بالذات فهو أولى[١] بالذاتيّة.

الثاني (: أنّ الذاتين)[٢] المتساويتين يجب اشتراكهما في اللوازم[٣]، فلو ساوت ذات الله تعالى غيرها لزم انقلاب القديم محدثاً والمحدث قديماً والواجب ممكناً والممكن واجباً.

الثالث: أنّ الذاتين متساويتان فلا اختصاص لأحدهما بما يوجب الاختلاف دون الأخرىٰ.

الرابع: ما به المخالفة إن كان متساوياً فلا اختلاف، وإن كان مختلفاً بأحوال أخرى تسلسل، وإن كان لذاته فلتكن الذوات كذلك.

واحتجّ المخالفون بأنّا نقسّم الذات فنقول: هي إمّا واجبة أو ممكنة. وأيضاً[٤] هي إمّا جوهر أو عرض أو غيرهما. ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام.

والجواب: إن عنيتم بالذوات الحقائق والماهيّات فلا شكّ في اختلافها، وإن عنيتم بها الشيئيّة[٥] فهي عارضة. قالوا: الذات هي ما يصحّ العلم بها على الاستقلال والذوات بأسرها متساوية في هذا الحدّ. والجواب: صحّة تعلّق العلم بالذات على سبيل الاستقلال من أحكام الذات[٦].

---

١. في حاشية م، ي: قلت: الأولويّة ممنوعة؛ لجواز أن يكون صفة قائمة به.

٢. ليس في م.

٣. في حاشية م، ي: قلت: إنّما يلزم ذلك أن (م: ـ أن) لو لم تختلف بالكمال والنقص ويكون الاختلاف في اللوازم ناشئاً عن ذلك. ويرد هذا بعينه على الثالث والرابع أيضاً.

٤. م: ـ أيضاً.

٥. م: لتشبيه.

٦. ن: الذوات.

في عدم إمكان تعقّل ذات الله تعالى

قال: ومنها عدم تعقّله[١]؛ لأنّا لا نعقل إلّا السلوب والإضافات. احتجّوا بأنّ التصديق مسبوق بالتصوّر. و[٢] جوابه: التصوّر بعوارض[٣].

أقول: ذهب أكثر المتكلّمين[٤] إلى أنّا نعقل ذات الله تعالى، والفلاسفة[٥] أنكروا ذلك. وهو الحقّ؛ لأنّا لا نعقل من الله تعالى إلّا صفاته إمّا الحقيقيّة[٦] كالقادر والعالم، وإمّا الإضافية[٧] كالأوّل والآخر والخالق والرازق، وإمّا السلبيّة ككونه[٨] ليس بجسم ولا عرض. وأمّا ما عدا ذلك فغير معقول[٩]. وأبو عليّ بن سينا وأبو الحسين البصريّ[١٠] وإن زعما أنّ وجود الله تعالى نفس حقيقته، وهو الذي نذهب نحن إليه[١١] إلّا أنّهما قالا: إنّ ذلك الوجود غير معقول[١٢].

احتجّ المتكلّمون بأنّا نحكم على الله تعالى بأحكام إيجابيّة وسلبيّة. والحكم[١٣] على الشيء يستدعي تصوّره.

والجواب: التصوّر المشترط[١٤] في التصديق هو مطلق التصوّر، سواء كان للذات من حيث هي هي أو من حيث بعض اعتباراتها[١٥].

---

١. م: تعلّقه.
٢. ي: ـ و.
٣. م: لعوارض.
٤. المحصّل ٢٧١؛ تلخيص المحصّل ٣١٤.
٥. نفسه.
٦. م: الحقيقة.
٧. م: والإضافيّة.
٨. م: لكونه.
٩. في حاشية م، ي: قلت: لا يلزم من أنّا لا (م: ـ لا) نعقل منه غير هذه الأمور أن لا يعقل غيرنا غيرها، فلا يلزم المدّعى الكلّيّ.
١٠. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٠٠ ـ ١٠٣.
١١. ي: إليه نحن.
١٢. أ: + منه.
١٣. ليس في م.
١٤. أ: المشروط.
١٥. في حاشية م، ي: قلت: الذات باعتبار كذا هو الذات مع ذلك الاعتبار لا الذات وحدها ولا الاعتبار وحده، فتصوّر الذات بالاعتبار يتضمّن معرفة الذات من حيث هي، إذ لو (وفي م: ولو) كان متضمّناً لمعرفة الذات باعتبار وصف آخر تسلسل. (وزاد في م:) هذا آخر الحواشي.

في أنّه تعالى ليس بملتذّ

قال: ومنها: أنّه ليس بملتذّ؛ لأنّها[١] ملاءمة المزاج، ولأنّه إن خلق الملتذّ[٢] أزلاً فهو محال، أو فيما لا يزال أيضاً لأنّه لا وقت قبل خلقه (إلّا وهو ممكن وفعل الملتذّ[٣] الممكن كالواجب وكان يخلقه قبل خلقه.)[٤] والثاني ضعيف، لجواز أن يلتذّ بكماله، كما يذهب إليه الفلاسفة[٥]. سلّمنا، لكن يكون الالتذاذ مشروطاً بالحصول في وقت معيّن، كتناول الطعام.

أقول: الألم واللذّة يمتنع اتّصاف الله تعالى بهما عند المتكلّمين[٦]. ولمّا كان الألم ممتنعاً عليه عند الجميع وإنّما الخلاف في اللذّة أهمل ذكر الألم. وأيضاً: فالدليل الأوّل[٧] على استحالة كونه تعالى ملتذّاً دالّ على استحالة كونه متألّماً.

واعلم أنّ الفلاسفة[٨] يفسّرون اللذّة بأنّها إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم بأنّه إدراك المنافي من حيث هو منافٍ. ولمّا كان الإدراك تارة يقع بواسطة القوى الجسمانيّة، وتارةً يقع بالأمور العقليّة، انقسمت اللذّة والألم إلى جسمانيّ ونفسانيّ ثمّ إنّ اللذّة الأولى أضعف من الثانية. وكذلك الألم؛ لأنّ الإدراك العقليّ أتمّ من الإدراك الحسّيّ من حيث الإدراك[٩] ومن حيث المدرك ومن حيث البقاء والثبات ونسبة اللذّة إلى اللذّة[١٠] كنسبة الإدراك إلى الإدراك[١١]،

---

١. م: لأنّه. في حاشية ن: أي اللذّة.
٢. في حاشية ن: أي الملتذّ به.
٣. في حاشية ن: أي أن يفعل ذلك الملتذّ به فيه.
٤. ليس في م.
٥. **المحصّل** ٢٣٠؛ **تلخيص المحصّل** ٢٦٦ ـ ٢٦٧.
٦. نفسه.
٧. ن: للأوّل.
٨. **رسائل فلسفيّة** لمحمّد بن زكريّا الرازيّ ١٤٢؛ **إيضاح المقاصد** ٢٠٩؛ **شرح المواقف** ٣٠٧؛ **الحكمة المتعالية** ١: ١١٩.
٩. في حاشية أ: عُرض على أصله فصحّ.
١٠. في حاشية ن: أي اللذّة الأولى إلى اللذّة الثانية. (و زاد في م:) والألم إلى الألم.
١١. في حاشية ن: أي الإدراك الأولى إلى الإدراك الثانية.

والأوّل[١] يستحيل في حقّه[٢] تعالى.

وأمّا اللذّة العقليّة فقد جوّزوها[٣] عليه تعالى؛ فإنّه مدرك لذاته على أبلغ إدراك، وذاته أكمل الموجودات وهي ملائمة له، فلذّته وابتهاجه بها أتمّ اللذّات وأكمل الابتهاجات.

وأمّا المتكلّمون فإنّهم أنكروا اللذّة والألم بالمعنى الأخير[٤]؛ فعندهم (اللذّة ليست)[٥] إلّا ملاءمة المزاج، والألم عبارة عن منافرته، والله تعالى ليس له مزاج، فليس بمتألّم ولا[٦] ملتذّ.

وأيضاً: فلذّته إمّا أن تكون قديمة أو حادثة، والقسمان باطلان. أمّا الثاني فلِما مرّ من استحالة كونه محلّاً للحوادث. وأمّا الأوّل فلأنّ الملتذّ به إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً؛ فإن كان الأوّل لزم القدم، وهو محال. وإن كان الثاني[٧] فلا وقت يوجد الملتذّ فيه إلّا ويمكن خلقه قبل ذلك الوقت، فيجب خلقه قبل ذلك الوقت؛ لأنّ الفعل الملتذّ به إذا كان ممكناً كان واجباً أن يفعله الملتذّ. لكن يستحيل وجود الأثر[٨] قبل وجوده[٩]. وهذا الثاني ضعيف؛ فإنّه يجوز أن يقال: لم لا يلتذّ بذاته وبإدراكه لا بشيء آخر كما يذهب إليه الفلاسفة؟ سلّمنا، لكن لم لا يكون الالتذاذ مشروطاً بحصول الفعل في وقت معيّن، كتناول الطعام للأكل؛ فإنّه إنّما يلتذّ به في وقت معيّن، وقبل ذلك الوقت[١٠] لا التذاذ. وهذا الأخير قد يمكن الجواب عنه،

١. في حاشية ن: أي الإدراك الذي يقع بواسطة القوى الجسمانيّة.
٢. م: في حقّ الله.
٣. ن: جوّزها.
٤. في حاشية ن: أي العقليّين.
٥. ن: ليس اللذّة. في م: اللذّة فليست.
٦. م: وإلّا.
٧. في حاشية ن: أقول الأولى أن يقال: فإن كان الثاني فهو باطل ومحال أيضاً؛ للزومه تقدّم الأثر الذي هو اللذّة على المؤثّر الذي هو الملتذّ به، وهو باطل بالضرورة.
٨. في حاشية ن: الذي هو اللذّة.
٩. في حاشية ن: أي وجود الملتذّ به.
١٠. أ، م: ـ الوقت.

والأوّل قويّ، وقد يستدلّ على ذلك بالسمع.

في أنّه تعالى واحد

قال: ومنها: أنّه واحد؛ لأنّه لو كان واجبان فإمّا أن يتميّزا بعد الاشتراك فيتركّبا أو لا يتميّزا فواحد، ولأنّه إن[١] أراد أحدهما فعلاً والآخر عدمه فإن وقعا لزم المحال، أو من أحدهما فهو الإله، أو لا يقعا فيلزم وقوعهما، وللسمع.

أقول: ذهب المسلمون والفلاسفة[٢] إلى أنّ الله تعالى واحد. واستدلّوا عليه بوجوه.

الأوّل: أنّه[٣] لو كان هناك موجودان واجبا الوجود لكان قد اشتركا في كون كلّ واحد منهما واجب الوجود فإمّا أن يتميّزا[٤] بعد الاشتراك بشيء أو لا يتميّزا. والثاني باطل، وإلّا لكانا واحداً. والأوّل باطل. أمّا أوّلاً فلاستحالة التركيب في واجب الوجود. وأمّا ثانياً فلأنّ ما به الاشتراك إمّا أن يكون عارضاً لما به الاختلاف أو لازماً أو معروضاً أو ملزوماً؛ فإن كان (لازماً كان)[٥] معلولاً[٦] لما به يقع[٧] الاختلاف، وكذلك إن كان عارضاً. ويفتقر العروض إلى سبب فيتضاعف الافتقار. وإن كان ملزوماً امتنع تكثّره، وإن كان معروضاً افتقر ما به الاختلاف إلى سبب موجد وإلى موجب للعروض[٨] فيتضاعف[٩] الافتقار.

---

١. ي: إذا.

٢. المحصّل ٢٧٩؛ تلخيص المحصّل ٣٢٢ ـ ٣٢٣؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٠ ـ ١٠١؛ غاية المرام في علم الكلام ٢٠٣.

٣. أ: ـ أنّه.

٤. م: يتمايزا.

٥. ليس في م.

٦. في حاشية م: يكون معلول الافتقار إلى العروض كالضحك فإنّه عارض للإنسان وملزوم به.

٧. ن: لما يقع به.

٨. في حاشية م: لأنّ العروض أمر ممكن فلابدّ من مسبّب.

٩. في حاشية م: وأمّا وجد وحده فينحصر في شخص واحد.

لا يقال: لم لا يقع الاشتراك في واجب الوجود و يقع الامتياز بقيد سلبيّ؟

لأنّا نقول: القيد السلبيّ إنّما يكون بالقياس إلى الغير فلا يحصل[١] إلّا بعد تحصيل الغير، فإن كان ذلك الغير هو الأوّل لزم الدور[٢].

و اعلم أنّ أشكل ما يرد[٣] على هذه الحجّة أن يقال: الوجوب أمر اعتباريّ نسبته إلى الوجود و العدم على السواء كالإمكان، و ليس له حظّ من الوجود بل يحصل نوعاً من الحصول في الذهن عند مقايسة الوجود إلى الماهيّة، و لا يلزم من الاشتراك في مثل هذه الصفات وقوع التركيب.

و قد أجاب عن هذا بعض المحقّقين[٤] بأنّ الوجوب لا شكّ في كونه أمراً اعتباريّاً إلّا أنّ واجب[٥] الوجود يستحيل أن[٦] يكون أمراً اعتباريّاً. و نحن إنّما بحثنا في مفهوم واجب الوجود و قلنا: إنّه يستحيل حمله على شيئين.

و هذا الجواب عندي ضعيف؛ فإنّ مفهوم واجب الوجود شيء ما له وجوب الوجود و الشيئيّة و الوجوب من المعقولات الثانية اللاحقة للمعقولات الأولى و لا يلزم من الاشتراك فيها الاشتراك في الذوات، كما أنّه لا يلزم من اشتراك ممكنين في حمل هذا المعنى عليهما تركّبهما من هذا المفهوم و من فصل آخر، فهذا ما عندي في هذه الحجّة.

الثاني: الدليل المشهور للمتكلّمين[٧]، و هو المعروف بدليل التمانع. و تقريره: أنّا لو قدّرنا إلٰهين واجبيَ الوجود، و أراد أحدهما حركة الجسم و الآخر سكونه؛

---

١. م: فلا يتحصّل.

٢. في حاشية م: و إن كان غيره لزم التسلسل.

٣. أ: يورد.

٤. المحصّل ٩٧؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٢؛ تلخيص المحصّل ٩٩ ـ ١٠١؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٠.

٥. م: الواجب.

٦. م: ـ أن.

٧. ن: عند المتكلّمين.

فإمّا أن يقع المرادان أو لا يقعان، أو يقع أحدهما دون الآخر. والأوّلان باطلان بالضرورة، ولأنّه إذا لم يقع[١] مرادهما لزم أن يقع لأنّ المانع من وقوع مراد أحدهما هو وجود مراد الآخر، فيلزم أن يقال: إنّما لم يقع المرادان لأنّه قد وقع المرادان، هذا خلف.

و **الثالث**: يلزم منه أن يكون الذي وقع مراده هو الإله، والآخر عاجز غير صالح للإلهيّة. ولأنّ كلّ واحد منهما قادر على ما لا يتناهى، فلا أولويّة في عجز أحدهما دون الآخر.

لا يقال: إنّهما حكيمان يمتنع عليهما المخالفة. وأيضاً: فلم لا يجوز أن يكون أحدهما إذا أراد الحركة امتنع السكون فيستحيل إرادة الآخر له[٢].

لأنّا نقول: أمّا الأوّل فإنّه[٣] يجوز أن يكون الفعل وعدمه مصلحتين، فيختار أحد الحكيمين مصلحة الفعل[٤] والآخر مصلحة الترك. وأمّا الثاني فضعيف[٥]؛ لأنّ أحدهما قد كان قادراً على الفعل لولا الآخر وكذلك[٦] الآخر. فإذا فرضنا توجّه قصد كلّ واحد منهما إلى الضدّين دفعة واحدة استحال منع أحدهما للآخر[٧]؛ لأنّه لا تقدّم لأحد القصدين[٨].

الثالث: السمع، وربّما استدلّ مشياخ المعتزلة[٩] بأنّه لو جاز إثبات ثانٍ لجاز إثبات ما لا نهاية له من الآلهة؛ لأنّه لا عدد إلّا ويمكن أن يكون هناك أكثر منه، فإمّا أن يثبت الكلّ أو يثبت واحد منها[١٠]. والأوّل باطل،

---

١. م: إذا يقع.
٢. ن: ـ له.
٣. ي: فلأنّه.
٤. م: المصلحة الفعليّة.
٥. م: ضعيف.
٦. م: وكذا.
٧. أ: الآخر.
٨. أ: الضدّين.
٩. **شرح الأصول الخمسة ٢٨٤ ـ ٢٨٥؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٠ ـ ١٠١؛ التوحيد للماتريديّ ١٩ ـ ٢٠؛ المغني ٤: ٢٤١ ـ ٢٤٥.**
١٠. أ، ن: منهما.

فالثاني[١] حقّ و بأنّه لا دليل عليه فيجب نفيه فإنّه لو جاز إثبات (ما لا دليل عليه لجاز إثبات)[٢] ما لا نهاية له. و هذان الوجهان ضعيفان، و لا يخفى وجه ضعفهما.

إبطال قول الثنويّة

قال: فإذن لا اثنان هما نور و ظلمة، خلافاً للثنويّة[٣] القائلين بهما و بعدم تناهيهما.

أقول: هذا نتيجة ما مضى من الأدلّة، فإنّه إذا ثبت أنّ الإلٰه واحد بطل قول الثنويّة، (فإنّهم زعموا)[٤] أنّ الإله اثنان هما النورو الظلمة و قالوا بقدمهما، و أنّ النور لا يتناهى من جهاته الخمس وكذلك الظلمة، و إنّما يتناهيان من جهة التقائهما[٥]، و النور[٦] منبع الخير في هذا العالم، و الظلمة منبع الشرّ.

في التناهي و عدم التناهي

قال: و اعلم أنّ التناهي و عدمه بمعنى العدول أمر يعرض[٧] للمقدار، فإن كانا غير مقدارين صحّ السلب لا العدول و إن كانا مقدارين فيدلّ على تناهيهما أنّا لو فرضنا خطّين مُتناهٍ و غير مُتناهٍ متوازيين و زال المتناهي إلى المسامته حدثت[٨] أوّل نقطة، لكن لا أوّليّة في غير المتناهي إذ هي مسبوقة بغيرها.

أقول: لمّا ابطل اثنينيّة الواجب بطل قول الثنويّة. و أراد زيادة الإيضاح في

---

١. ي: و الثاني.
٢. ليس في م.
٣. غاية المرام في علم الكلام ٢٠٦؛ التمهيد للباقلانيّ ٦٨؛ ذيل المحصّل ٢٥٩؛ تلخيص المحصّل ٣٠٠؛ شرح الأصول الخمسة ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
٤. ليس في م.
٥. م: التفاتهما.
٦. ن: و إنّ النور.
٧. أ: أو يعرض.
٨. م: حدث.

إبطال قولهم بعدم تناهيهما. والتناهي وعدمه بمعنى العدول أمران يعرضان للمقدار لذاته ولغيره بواسطته، فالنور والظلمة إمّا أن يكونا مقدارين أو غير مقدارين؛ فإن كان الثاني استحال عروض التناهي وعدمه بمعنى العدول لهما، وصحّ سلب التناهي[١] عنهما. والفرق بين السلب والعدول أنّ السلب عبارة عن عدم شيء عن شيء مطلقاً، والعدول عبارة عن عدم شيء عن شيء من شأنه أو من شأن جنسه أن يعرض له.

إذا عرفت هذا فنقول: الذي يدلّ على تناهيهما إن كانا مقدارين وجوه ثلاثة. الأوّل: أنّا نفرض كُرة خرج من مركزها إلى محيطها خطّ موازٍ لخطّ آخر مفروض لا يتناهى ثمّ تحرّكت الكرة فإنّ (الخطّ الخارج من المركز ينتقل بعد الموازاة إلى المسامتة، ولابدّ وأن يحدث في)[٢] الخطّ الذي لا يتناهى نقطة هي أوّل نقط المسامتة، لكن كلّ نقطة نفرضها هي أوّل نقط المسامتة؛ فإنّ المسامتة تكون قد حصلت مع الخطّ قبلها، فهناك نقطة قبل هذه هي نقطة المسامتة وهكذا إلى ما لا يتناهى، هذا خلف.

وهذا الوجه[٣] عندي ضعيف؛ لأنّ الجوهر الفرد إمّا أن يكون حقّاً أو باطلاً[٤]؛ فإن كان حقّاً سقطت هذه الحجّة؛ لأنّ وجود نقطة قبل أوّل نقط[٥] المسامتة المفروضة إنّما يصحّ على تقدير انقسام تلك الحركة. ومع القول بالجوهر الفرد لابدّ وأن تنتهي الحركة في الانقسام إلى ما لا ينقسم، وهناك أوّل نقط المسامتة.

---

١. في حاشية م: إذ التناهي وعدمه اسمان عارضان للمقدار، أو ليس بواسطة المقدار إذ ليس شيء من شأنه التناهي وعدمه سوى المقدار.

٢. ليس في م.

٣. في حاشية م: وهذا محال إنّما لزم من عدم التناهي، ولو تناهى الخطّ الذي صدر فيه نقطة المسامتة كان نقطة أوّل نقطة المسامتة من آخر الخطّ.

٤. م: وباطلاً.

٥. أ: نقطة.

و إمّا إن كان باطلاً فإنّا نقول: إنّ وجود أوّل نقط المسامتة كوجود أوّل جزء من الحركة، و لمّا كان كلّ جزء نفرضه من الحركة أوّلاً فإنّ[1] هناك جزءً سابقاً عليه، كذلك هاهنا.

البعد و التناهي

قال: و لأنّه يمكن أن نفرض خطّين كساقَي مثلّث لا يتناهيان، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين.

أقول: هذا دليل ذكره الشيخ في الإشارات[2] و هو غير عامّ، و مع ذلك فهو غير تامّ. و تقريره يفتقر إلى مقدّمات.

أحدها[3]: أنّ الأبعاد لو كانت غير متناهية لأمكن أن يفرض فيها[4] خطّان كساقي مثلّث يمتدّان إلى غير نهاية.

الثانية: أنّه يمكن فرض أبعاد بين الخطّين يتزايد بقدر واحد من الزيادات إلى غير النهاية.

الثالثة: أنّ كلّ بعد نفرضه فإنّه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه.

إذا تقرّرت هذه المقدّمات فنقول: لا يخلو إمّا أن يوجد بين البعدين بعد يشتمل على جميع الزيادات التي لا تتناهى أو لا يوجد؛ فإن وجد كان هو آخر الأبعاد و إلّا لكان فوقه بعد آخر، فلا يكون مشتملاً على جميع الزيادات، هذا خلف. و إن لم يوجد كان هناك بعد غير مشتمل[5] عليه فيكون هو آخر الأبعاد. و هذه الملازمة الأخيرة مشكلة؛ فإنّه لا يلزم من عدم بعد يشتمل على ما لا

---

١. أ: + كان.
٢. شرح الإشارات و التنبيهات ٢: ٦١ ـ ٦٦.
٣. م: إحداهما.
٤. أ: فيه.
٥. م: غير مشتملة.

يتناهى وجود بعد هو آخر الأبعاد، اللهمّ إلاّ[١] أن يقال: إذا كانت كلّ واحد من الزيادات في بعد كان الكلّ كذلك، و حينئذ يكون المنع أوجه.

و قد ذكر بعضهم هذا البرهان بعبارة أخرى، فقال: إنّا نفرض (الامتدادين غير المتناهيين)[٢] محيطين (مثلثي)[٣] قائمة فيجب أن يكون الخطّ الواصل بينهما مساوياً لهما فما لا يتناهى محصور بين حاصرين، هذا خلف.

في تناهي الأبعاد

قال: و للتطبيق[٤] بين خطّ قد فصل منه متناهٍ و آخر فإن نقص تناهَيا و إلاّ تساوَيا، و هو محال.

أقول: هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالّة على تناهي الأبعاد، و تقريره: أنّا نفرض خطّين غير متناهيين مبدأهما واحد، ثمّ فصل من أحدهما قطعة متناهية، و أُطبق أحدهما على الآخر، بمعنى أنّا جعلنا المبدأ من أحدهما هو المبدأ من الآخر، و الثاني منه هو الثاني من الآخر و هكذا، فإن استمرّا[٥] كان الشيء مع غيره كهؤلاء مع غيره، و هو محال. و إن نقص المفصول تناهى فيتناهى الآخر بالضرورة.

ردّ قول المجوس و الثنويّة

قال: و بطل قول المجوس بأنّ[٦] الشيطان الفاعل[٧] للشرّ[٨] ممكن قد فعله الله تعالى،

---

١. م: ـ إلاّ.

٢. م: امتدادين غير متناهيين.

٣. ي: بياض.

٤. ي: و المتطبّق.

٥. ن: استمرّ.

٦. أ: فإنّ.

٧. ي: لهو الفاعل.

٨. م: الشرّ.

فهو شرّير على أصلهم.

أقول: المجوس لعنهم الله ذهبوا إلى إثبات صانعٍ عالمٍ[١] قادر حكيم، ونسبوا إليه الخيرات، سمّوه «يزدان» ثمّ إنّه أفكر فكرة رديّة، وتلك الفكرة هي أنّه: لو كان لي مَن ينازعني في الملك كيف يكون[٢] حالي معه؟ فحدث من تلك الفكرة الشيطان، وهو جسم محدث سمّوه بـ«أهرمن»، ونسبوا إليه الشرّ[٣].

وذهب آخرون منهم إلى أنّه غير جسم ولا جسمانيّ، وأنّه قديم أيضاً، قالوا: ثمّ إنّ[٤] يزدان وأهرمن تحارَبا واقتتلا مدّة من الزمان، ثمّ اصطلحا[٥] إلى مدّة، وتركا سيف القتال عند القمر إلى تلك المدّة. ولهم مقالات سخيفة[٦] لا تصدر عمّن له أدنى بصيرة.

وطريق إبطال قولهم ظاهر؛ فإنّا قد بيّنّا أنّ الله تعالى واحد موصوف بصفات الكمال.

ثمّ إنّا نقول: اعترفتم[٧] بكون الله تعالى حكيماً صانعاً للخيرات، والشيطان ممكن وهو شرّ لكونه فاعلاً للشرّ، فيكون الله تعالى شرّيراً على قاعدتكم.

ردّ قول النصارى والقول بالأقانيم الثلاثة

قال: وبطل قول النصارى بالأقانيم؛ فإنّها إن لم تكن زائدة[٨] فهي أسماء، وإن كانت زائدة؛ فإن كانت قديمة بذواتها فهو محال اتّفاقا، وإن قامت به فهي

---

١. م: ـ عالم.
٢. م: كانت.
٣. المحصّل ٢٥٩؛ ذيل المحصّل ٢٥٩؛ تلخيص المحصّل ٣٠٠.
٤. أ: ـ إنّ.
٥. م: اصطلحنا.
٦. م: هجينة.
٧. م: قد اعترفتم.
٨. م: بزائدة.

صفات.

أقول: ذهبت النصارى[١] إلى أنّ الباري تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم: أُقنوم الأب وأُقنوم الابن وأُقنوم روح القدس. والأوّل عَنوا به الوجود، والثاني العلم، والثالث الحياة. ولم يحصّل المتكلّمون من أقاويلهم معنى يبحثون معهم فيه.

وطريق الردّ عليهم أن نقول: إن عنيتم بالأقانيم ذوات قائمة بأنفسها واجبة الوجود فهو باطل؛ لما بيّنّا من الوحدة. وإن عنيتم بها معاني قائمة بذات الله تعالى هي الوجود والعلم والحياة فهذا قد يمكن تسليمه لكم، وتكون المنازعة معهم كالمنازعة مع أصحاب المعاني. وإن عنيتم بها أسماء غير دالّة على أُمور زائدة على الذات فلا مشاحّة في ذلك إلّا من حيث الإذن الشرعيّ.

تتمّة في أقسام الواحد

قال: تتمّة: الواحد منه ما هو بالذات ومنه ما هو بالعرض.

أقول: الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم، فإن لم يكن منقسماً من جهة أخرى فهو الواحد على الإطلاق. وهو إمّا أن يكون نفس هذا المعنى وهو الوحدة[٢] أو أمراً يقارنه هذا المعنى، فإن لم يكن ذا وضع فهو المجرّد وإلّا فهو النقطة. وإن انقسم من غير هذه الجهة فجهة الكثرة مغايرة لجهة الوحدة فجهة الوحدة[٣] إن كانت مقوّمة للأخرى فهي الوحدة بالجنس[٤] وتتفاوت بتفاوت[٥] الأجناس قرباً وبعداً. وإذا كانت عارضة فهي الوحدة بالعرض كاقتران شيئين في

---

١. م: + لعنهم الله. وفي قولهم ينظر: ذيل المحصّل ٢٢٥؛ تلخيص المحصّل ٢٦٠.

٢. م: الواحدة.

٣. أ: ـ الوحدة.

٤. في حاشية م: كالإنسان والفرس؛ فإنّ فيهما جهة كثرة وهو ظاهر، وجهة وحدة وهو الحيوانيّة وجهة الوحدة مقوّمة من الكثرة.

٥. م: تفاوت.

موضوع[١]، كقولنا: إنّ زيداً و ابن[٢] عبدالله واحد، أو محمول كقولنا: الثلج و القطن واحد، (أي في البياض)[٣]. و الواحد بالجنس كثير بالنوع و الواحد بالنوع قد يكون واحداً بالعدد، و قد لا يكون. و الواحد بالاتّصال يستدعي الكثرة من جهة أخرى، و الوحدة[٤] مقولة بالتشكيك على هذه المعاني.

الكثير و أنواعه

قال: و يقابله الكثير[٥] مقابلة التضايف.

أقول: لا شكّ أنّ بين الواحد و الكثير مقابلة، بمعنى أنّه يستحيل اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة. و أصناف التقابل أربعة، و ليس الموجود منها هنا إلّا تقابل التضايف، فإنّ الواحد مقوِّم للكثير فلا يصحّ بينهما التقابل بالسلب و الإيجاب، و لا العدم و الملكة، و لا التضادّ فإنّ أحد الضدّين لا يقوّم الآخر. و اعلم أنّه كما لا يصحّ تقوّم أحد الضدّين بالآخر فكذلك لا يصحّ تقوّم أحد المتضايفين بالآخر، فإذن الحقّ أنّه ليس بينهما تقابل التضايف إلّا بالعرض، فإنّ الواحد مكيال و الكثير مكيل، و المكياليّة و المكيليّة متضايفان، فكان[٦] التقابل العارض للواحد و الكثير من هذه الجهة أعني العارضين (لا من)[٧] حيث الذاتان[٨].

أقسام التقابل

قال: و الكثير إمّا مقابل و أصنافه أربعة، و إمّا مماثل. و الحقّ أنّه داخل

---

١. م: موضع.
٢. ي: و إنّ.
٣. ن: في البياض.
٤. م: و الواحدة.
٥. ن: ــ الكثير.
٦. م، ن: و كان.
٧. ن: من.
٨. م: الذاتين.

تحت الأوّل و منه مختلف.

أقول: المتكثّران إمّا أن يكونا متقابلَين أو غير متقابلين. و نعني بالمقابل[1] الذي يستحيل اجتماعه مع الآخر من وجه واحد في وقت واحد (في محلّ واحد)[2]. والمتقابلان إمّا أن يكونا وجوديّين[3]، أو أحدهما وجوديّاً و الآخر عدميّاً. و الوجوديّان إمّا أن يكون كلّ واحد منهما مصاحباً للآخر في التعقّل و الوجود غير منفكٍّ عنه و هما المتضايفان، أو لا يكونا كذلك و هما الضدّان. و المتضايفان إمّا حقيقيّان[4] و هما الوصفان اللذان لا يعقل كلّ واحد منهما إلّا بالقياس إلى الآخر، و إمّا مشهوران و هما الذاتان اللتان[5] عرض لهما هذان الوصفان، أو مجموع العارض و المعروض. و الضدّان هما[6] اللذان يستحيل اجتماعهما، و بينهما غاية الخلاف. و بعضهم لم يعتبر هذا القيد. و من الضدّين ما يصحّ تعاقبهما، و منه ما لا يصحّ. و أيضاً فقد يصحّ خلوّ المحلّ[7] عنهما و قد لا يصحّ. و لا يتضادّ إلّا الأنواع، و هو مستفاد من الاستقراء.

و الخير و الشرّ عارضان[8] و أحدهما عدميّ. و يشترط في الأنواع دخولها تحت جنس واحد، و مستنده الاستقراء أيضاً. و الشجاعة و التهوّر الداخلتان تحت

---

١. أ: بالتقابل.

٢. ليس في أ.

٣. في حاشية م: احترز به عن مثل زيد الذي هو ابن لعمرو و ابن خالد. و قوله: في وقت واحد، احترز به عن مثل الإنسان يصحّ في وقت و يمرض في آخر. و قوله: في محلّ واحد، احترز به عن الصور كالإنسانيّة و الفَرَسيّة؛ فإنّه لا تقابل بينهما؛ لأنّهما ليس داخل أحدهما في محلّ خلوّ الآخر فيه، إذ الصور لا يحلّ في محلّه أيّ موضع.

٤. أ: حقيقيّتان.

٥. أ، ي: اللذان.

٦. ن: و هما.

٧. في حاشية م: ضابطٌ، كلّما كان غير أحد الضدّين مساوياً لنقيض الآخر استجاز أن يخلو المحلّ عنهما، و إلّا جاز.

٨. في حاشية م: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدّر. تقرير السؤال: إنّكم قلتم: إنّ الأجناس لا تتضادّ، و الخير و الشرّ أجناس و هما ضدّان. و تقرير الجواب: أنّ الشرّ و الخير عَرَضان عامّان و ليسا جنسين. و لئن سلّمنا ذلك و أحدهما وجوديّ و الآخر عدميّ و الضدّان يجب أن يكونا وجوديّين.

الفضيلة و الرذيلة ليس دخولهما دخول نوع تحت جنس[١].

و أمّا إن كان أحد المتقابلين وجوديّاً و الآخر عدميّاً فـإمّا أن يـؤخذ مـن حـيث الضمير و هو السلب و الإيجاب، أو مـن حـيث الاعـتبار إلى المـوضوع و هـو العـدم و الملكة. و[٢] في حصر التقابل في هذه الأربعة نظر، خـصوصاً عـند مـن يشـترط فـي التضادّ غاية البعد، و في العدم[٣] إمكان الثبوت لموضوع معيّن.

و **أمّا** غير المتقابلين فإمّا أن يكـون أحـدهما يسـدّ مسدّ صـاحبه أو لا، و الأوّل مــماثل، و الثـاني مـخالف. و قـد ذهب قـوم إلى أنّ المـثلين ضـدّان، قـالوا: لأنّـهما يستحيل اجتماعهما مع كونهما وجوديّين؛ لأنّه لو جـاز اجـتماعهما لارتـفع الامـتياز بالذاتيّات و اللوازم؛ لوجوب اشتراك المثلين فـيهما، و بـالعوارض؛ لأنّـهما لمّـا اتّـحد محلّهما كانت نسبة عروض العارض إلى أحدهما كنسبته إلى الآخر.

التقابل أعمّ من التضايف

قال: و التقابل من حيث هو تقابل أخصّ من أحد أنواعه، و لا بُعد.

أقول: لمّا ذكر أنّ التقابل جنس يـندرج تـحته أربـعة أنـواع أحـدها المـضاف، وكان التقابل من أنواع المضاف ورد عـليه الشكّ، و ذلك لأنّ التـقابل إذا كـان جـنساً للمضاف[٤] كان أعمّ منه و هو نوع منه؛ فإنّ المقابل من حـيث هـو مـقابل[٥] إنّـما يـعقل

---

١. في حاشية م: هذا إشارة إلى جواب سؤالٍ مقدّر. تقرير السؤال: إنّكم قلتم: إنّ الأنواع لا تتضادّ إلّا إذا دخلت تحت جنس واحد، و الشجاعة و التهوّر ضدّان، مع أنّها ليسا داخلين تحت جنسٍ واحد؛ لأنّ الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة، و التهوّر تحت جنس الرذيلة، و تقرير الجواب ما ذكرنا.

٢. م: ـ و.

٣. م: عدم.

٤. في حاشية م: لأنّ المضاف أعمّ من المقابل؛ لأنّ كلّ مقابل مضاف دون العكس.

٥. في حاشية م: أي من المضاف؛ لأنّ كلّ ما يعقل بالقياس إلى غيره فهو مضاف، و المضاف أعمّ من أن يكون مقابلاً أو غير مقابل.

بالقياس إلى مقابله فيكون أخصّ منه، وهذا تضادّ[١]. وطريق الجواب أن نقول: المقابل أعمّ من المضايف باعتبار ذاته، فإنّه يصدق على[٢] التضادّ ولا يصدق عليه المضايف، ومن حيث هو مقابل[٣] أعني من حيث هذا الوصف يكون أخصّ منه، ولا استبعاد في عروض وصف (يصير به العامّ)[٤] أخصّ من أخصّه أو مساوياً كحال جنس الجنس وحدّ الحدّ.

في أنّه تعالى غنيّ

قال: ومنها: أنّه غنيّ، ولم أجد للمتكلّمين دليلاً شافياً في ذلك، والأولى أن يقال: إنّه لو كان محتاجاً فإمّا في ذاته أو في صفاته، فيكون ممكناً. والأوّل ظاهر، والثاني لأنّه لا يوجد إلّا مع أحد الأمرين[٥]. أمّا وجود الصفة أو عدمها وكلاهما مفتقر إلى الغير فلا يوجد إلّا مع الغير فافتقر. وقيل: الحاجة إمّا إلى جلب نفع أو دفع ضرر (إمّا في الذات)[٦] أو الصفات، والقسمان باطلان. أمّا الأوّلان[٧] فلا تجوزان إلّا على ذي المزاج وهو ضعيف، وكذلك جلّ[٨] ما قالوا في هذا الباب.

أقول: المتكلّمون خبطوا في هذا الباب، واضطربوا في الاستدلال عليه بوجوه ضعيفة. وأقرب ما يمكن أن يقال هنا إنّه لو كان محتاجاً لكانت الحاجة إمّا في ذاته أو في صفاته. والأوّل باطل وإلّا لكان ممكناً، والثاني باطل أيضاً لأنّه يستحيل أن يكون موجوداً إلّا على تقدير وجود تلك الصفة له أو عدمها، وهما

---

١. في حاشية م: أي لغير الشيء أعمّ من شيء وبعض منه تضادّ.

٢. ن: عليه.

٣. ي: تقابل.

٤. م: العامّ يصير به.

٥. م: الآخرين.

٦. أ، م، ن: أو الذات.

٧. أ، م، ن: والأوّلان.

٨. ي: كلّ.

ممكنان فيتوقّف وجوده على وجود الممكن، فيكون ممكناً.

و أمّا المشايخ فقد استدلّوا بأنّه لو كان محتاجاً في ذاته لزم الإمكان، فبقي أن يكون محتاجاً إلى جلب نفع أو دفع ضرر وهما محالان؛ لأنّهما إنّما يجوزان على من تجوز عليه الشهوة والنفار؛ لأنّ النفع هو عبارة عن اللذّة والسرور، والضرر عبارة عن الألم والغمّ. وهذه أمور عارضة للأجسام ذوات المزاج، وهذا الكلام ضعيف كما ترى. والقاضي عبدالجبّار[1] استدلّ بأنّه لا دليل على الحاجة فيجب نفيها، وهذا أسقط من الأوّل.

تتمّة في الصفات

قال: تتمّة في الصفات.

قال أبو الحسين والفلاسفة: إنّ هذه الصفات ليست وجوديّة. وقال قوم: إنّها وجوديّة، وهو الحقّ؛ وإلّا لصحّ[2] حملها على المعدوم. احتجّوا بأنّه يكون[3] قابلاً وفاعلاً[4]. جوابه: التزامه[5]، والطعن في التالي.

أقول: اختلف الناس في صفات الله تعالى، هل هي وجوديّة[6] أم لا، فذهبت الأشعريّة إلى أنّها أمور وجوديّة، وهو مذهب جماعة من المعتزلة[7]. وعند الفلاسفة وأبي الحسين البصريّ خلاف ذلك[8].

احتجّ[9] القائلون بالوجود بأنّها لو كانت عدميّة لصحّ حملها على المعدوم.

---

١. المغني ٤: ٧ ـ ١٠؛ شرح الأصول الخمسة ٢١٣.

٢. أ، م: وإلّا صحّ.

٣. م: بأن يكون.

٤. أ، ن: قابلاً فاعلاً.

٥. أ، ن: إلزامه.

٦. ي: موجود.

٧. المحصّل ٢٢٣؛ تلخيص المحصّل ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

٨. نفسه.

٩. ي: واحتجّ.

والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الشيء إذا لم يصدق عليه أحد النقيضَين صدق عليه النقيض[١] الآخر؛ لاستحالة الخروج عنهما، فلو لم يصحّ حملها على المعدوم لصحّ حمل نقيضها الوجوديّ عليه[٢]، هذا خلف. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

وهذا الوجه عندي ضعيف؛ أمّا أوّلاً فلأنّه مبنيّ على أنّ نقيض العدميّ يجب أن يكون وجوديّاً، وهو باطل بالامتناع واللا امتناع[٣] وبالإمكان[٤] فإنّه عدميّ مع أنّ نقيضه ـ وهو اللا إمكان[٥] كذلك. وأمّا ثانياً فلأنّ الشيء إذا كان عدميّاً لا يجب صدقه على العدميّ كالوجوب.

واحتجّ[٦] القائلون بأنّها عدميّة بأنّها لو كانت موجودة لكانت إمّا واجبة الوجود أو ممكنة الوجود. والأوّل باطل؛ أمّا أوّلاً فلاستحالة تعدّد الواجب، وأمّا ثانياً فلكونها صفات مفتقرة إلى الذات[٧]. والثاني باطل؛ لأنّ المؤثّر فيها لا يجوز أن يكون غير الله تعالى، وإلّا لزم الدور[٨] و(لا الله تعالى)[٩] بالقدرة (كذلك أيضاً)[١٠] بل على سبيل الوجوب، فيكون قابلاً وفاعلاً[١١]. وهذا أيضاً ضعيف؛ فإنّا نمنع استحالة كون البسيط قابلاً وفاعلاً، وقد مضى.

---

١. م: نقض. في حاشية م: فيقال المعدوم قادر.
٢. في حاشية م: وهو حمل هذه الصفات على العدم.
٣. م: ولا متناع. أ، ن: وإلّا امتناع.
٤. أ: بالإمكان. وفي ن: وإلّا إمكان وفي م: باللاممكن.
٥. أ، ن: وهو الإمكان. م: وهو الممكن.
٦. أ، ن: احتجّ.
٧. ن: الذوات.
٨. في حاشية م: وإلّا لزم إمّا الدور أو التسلسل؛ لأنّ الصورة من جملة الصفات، فيكون مؤثّراً فيها بقدرة أخرى.
٩. م: والله تعالى.
١٠. ي: لذلك.
١١. في حاشية م: أي كذلك لا يجوز أن يكون مؤثّراً على سبيل الوجوب، وإلّا لزم أن يكون قابلاً وفاعلاً.

هل صفات الله تعالى زائدة ؟

قال: وهي زائدة خلافاً لهم أيضاً؛ لأنّا نعقل الذات ونشكّ في الصفات، ونعقل واحدة ونشكّ في أخرى، وللفرق[١] بين التصوّر والتصديق بها، ولأنّه يلزم اتّحاد الصفات[٢].

أقول: اختلف الناس في أنّ صفات الله تعالى هل هي زائدة على ذاته أم لا؟ فذهب إلى الزيادة جماعة الأشاعرة[٣] وآخرون من المعتزلة[٤]، ونفاه الباقون منهم والفلاسفة[٥]. والحقّ عندي أنّ هذه الصفات أمور زائدة على ذاته في التعقّل، وأمّا في الخارج فلا.

احتجّ القائلون بالزيادة بوجوه، الأوّل: أنّا نعقل ذات الله تعالى ونشكّ في هذه الصفات، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. الثاني: أنّا نعقل القادر ونشكّ في كونه عالماً، فلو كانت هذه الصفات نفس الذات استحال الشكّ في بعضها مع العلم بالآخر[٦]. الثالث: أنّا نفرّق بين أن نقول: ذات الله تعالى، وبين أن نقول: ذات الله تعالى قادرة. الرابع: أنّها لو كانت نفس الذات لكانت القدرة هي العلم وهي الحياة، وهذا باطل بالضرورة.

وهذه الوجوه بأسرها ضعيفة؛ فإنّها إنّما تدلّ على الزيادة ذهناً. واعتبر هذا بقولنا: شريك الباري تعالى[٧]، فإنّه معلوم[٨] وامتناعه[٩] مشكوك فيه إلّا بالدليل،

---

١. م، ن: والفرق.
٢. ن: للصفات.
٣. قواعدالعقائد (ضميمة تلخيص المحصّل ٤٤٨ ـ ٤٤٩)؛ شرح المواقف ٤٧٩.
٤. نفسه.
٥. المحصّل ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ تلخيص المحصّل ٢٨١ و ٣٠٢؛ قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصّل ٤٤٨)؛ شرح الإشارات التّنبيهات ١: ٣١١ ـ ٣١٦؛ شرح المواقف ٤٧٩.
٦. م: بالأخرى.
٧. أ، ن: ـ تعالى.
٨. أ: غير معلوم.
٩. أ: فامتناعه.

ونفرّق بين قولنا: شريك الباري، وبين قولنا: شريك الباري ممتنع. والوجه الرابع ضعيف؛ لأنّا نقول: إنّ المعلوم أنّ القدرة تعقّلها مغاير لتعقّل العلم، لا أنّ للقدرة[١] وجوداً وللعلم[٢] وجوداً آخر.

أدلّة القائلين بعدم زيادة الصفات

قال: احتجّوا بأنّه يلزم احتياجه في العلم إلى علم، ولأنّه يلزم قدماء كثيرة. جوابه: أنّا لا ندّعي[٣] زيادة على العلم حتّى يكون محتاجاً فيه إلى غيرهو يجوز قدماء لا ذوات بل ذات[٤] وصفات. وبعض الناس أثبت ثلاثة أمور: الذات[٥] والتعلّق والقدرة، وأنا أثبته في العلم وأتوقّف في الباقي.

أقول: احتجّ القائلون بعدم الزيادة بوجهين، الأوّل: أنّه يلزم من ذلك افتقار واجب الوجود إلى الغير؛ لأنّه إنّما يكون عالماً بالعلم وقادراً بالقدرة، وذلك محال. الثاني: أنّه يلزم منه إثبات قدماء كثيرة. والجواب عن الأوّل: أنّا لا نثبت شيئاً غير ذات الله تعالى وكونه عالماً، ولا يفتقر الله تعالى في هذا الوصف إلى العلم الذي يذهب إليه الأشاعرة[٦]، أعني المعاني التي هي القدرة والعلم والحياة والوجود وغير ذلك، القائمة[٧] بذات الله تعالى. وعن الثاني: أنّا نجوّز قدم الذات وصفات لا قدم ذوات. والحقّ عندي خلاف هذا. وأمّا الأشعريّة فقد أثبتوا أموراً ثلاثة: القدرة والذات القادرة والنسبة التي هي التعلّق بين القادر والمقدور، وكذلك في بقيّة الصفات. وسمّوا ذلك التعلّق بالعالميّة والقادريّة، وهي أحوال

---

١. أ: لأنّ للقدرة. وفي م، ن: لأنّ القدرة.
٢. ن: والعلم.
٣. أ، ن: أنّه لا يدّعى.
٤. ن: ذوات.
٥. م: ذات الذات.
٦. **المحصّل** ٢٦٠؛ **تلخيص المحصّل** ٣٠٢.
٧. أ: القائم.

صادرة عن العلم و(القدرة[١]، وهي المعاني. هذا مذهب أكثرهم، وذهب جماعة يسيرة منهم إلى أنّ القدرة هي القادريّة، وأنّ العلم هو العالميّة، وهؤلاء هم نفاة الأحوال منهم. وهذا هو مذهب الجبّائيّين، إلّا أنّ أبا عليّ وأباهاشم قالا: لا نسمّي[٢] هذا الزائد قدرة وعلماً، بل قادريّة وعالميّة. ثمّ إنّ أبا هاشم جعلها غير معلومة لكونها حالاً، وأبو عليّ ذهب إلى أنّها معلومة[٣].

واعلم أنّ الأقوى ثبوت ثلاثة أمور في جانب العلم؛ لما بيّنّا من أنّه يلزم من عدم المعلوم عدم التعلّق، فلو لم نثبت أمراً آخر هو العلم لزم تطرّق التغيّر إلى علم واجب الوجود، وإن كان هذا القول لا يخلو عن ضعف.

في خواصّ الصانع
في أنّه لا يجب بذاته و بغيره معاً

قال: وأمّا الخواصّ فأن لا يجب بغيره وبذاته، وإلّا فمع عدم الغير[٤]: يجب عدمه ووجوده.

أقول: يريد خواصّ واجب الوجود التي تلزمه لمفهوم كونه واجب الوجود، فمنها أنّه لا يجب بذاته وبغيره معاً؛ لأنّ ما يجب بغيره يجب عدمه عند عدم ذلك الغير[٥] لما بيّنّا من[٦] أنّ عدم العلّة علّة العدم، ويجب وجوده بالنظر إلى ذاته، هذا خلف.

---

١. ن: بياض.
٢. أ، ن: لا يسمّى.
٣. المحصّل ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ تلخيص المحصّل ٢٨١؛ أصول الدين للبزدويّ ٤٢.
٤. ن: التغيّر.
٥. أ: ـ الغير.
٦. م: ـ من.

في أنّه تعالى لا يتركّب عن غيره

قال: فلا يتركّب عن غيره.

أقول: هذه خاصيّة[١] أخرى لواجب الوجود لازمة من الخاصيّة[٢] الأولى؛ لأنّه لو تركّب عن غيره لكان واجباً بغيره، أعني أجزاءه، وهو واجب بذاته، هذا خلف.

في أنّه تعالى لا يشارك الممكنات في الوجوب

قال: ولا يشارك الممكن في الوجوب؛ لأنّ المشترك إن استغنى لم يكن تمام[٣] الوجوب بالغير، عارضاً، وإلّا أمكن الواجب.

أقول: هذه خاصيّة[٤] ثالثة، وهي أنّ الوجوب ليس مفهوماً مشتركاً[٥] بين الواجب بالذات والواجب بالغير. والدليل على ذلك أنّ المشترك إن استغنى عن الغير لم يكن الوجوب بالغير محتاجاً[٦]، هذا خلف. وإن افتقر كان الواجب بالذات مفتقراً. وأيضاً يلزم أن يكون كلّ واحد منهما مركّباً[٧]. والوجه الأوّل عندي ضعيف[٨]؛ فإنّه لا يلزم من استغناء الجزء استغناء المركّب. واستدلّ على نقيضه بأنّا نقسّم الواجب إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير، ومورد التقسيم مشترك.

---

١. ن: خاصّة.
٢. ن: الخاصّة.
٣. أ: تامّ.
٤. ن: خاصّته.
٥. م: مفروضاً.
٦. في حاشية م: لأنّ الطبيعة النوعيّة إذا اقتضت شيئاً عمّ مقتضاها.
٧. في حاشية م: ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز، وكلّ مركّب ممكن فيلزم أن يكون الواجب ممكناً، وهو محال.
٨. في حاشية م: والثاني أضعف؛ لأنّه لا يلزم من الاشتراك التركيب وإلّا لزم نفي سائر البسائط.

في أنّه تعالى لا يتركّب منه غيره

قال: ولا يتركّب منه غيره لعدم علاقته به، وفيه نظر.

أقول: هذه خاصيّة[١] رابعة للواجب، وهي[٢] أنّه لا يتركّب منه غيره، فقيل لأنّه لا علاقة له بالغير. وهذا ضعيف؛ لأنّ العلاقة إن عنى بها علاقة الانفعال والامتزاج فهو محال في حقّه. ولكن لا نسلّم أنّه يلزم من تركّبه مع غيره هذا النوع من الانفعال.

واعلم أنّ عدم تركّب غيره منه ظاهر غنيّ عن البيان[٣]؛ فإنّ التركيب إمّا أن يكون خارجيّاً فلا يكون إلّا مع الانفعال، وإمّا أن يكون ذهنيّاً وهو (إنّما يكون)[٤] بين الأجناس والفصول، وواجب الوجود ليس أحدهما.

في أنّ وجوبه تعالى ليس بزائد

قال: ووجوبه ليس بزائد، وإلّا تسلسل أو كان الواجب أولى بالإمكان.

أقول: هذه خاصيّة خامسة لواجب الوجود، وهي أنّ وجوبه أمر ذهنيّ واعتبار عقليّ ليس في الخارج شيئاً ثابتاً موجوداً. ويدلّ عليه أنّه لو كان موجوداً في الخارج لكان إمّا أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. والأوّل باطل؛ أمّا أوّلاً فلاستحالة التعدّد في الواجب، وأمّا ثانياً فلأنّه يلزم التسلسل، وأمّا ثالثاً فلأنّه صفة لا يعقل قيامه بانفراده. والثاني[٥] باطل؛ لأنّه إذا كان الوجوب ممكن الوجود أمكن زواله، والواجب إنّما هو واجب[٦] باعتبار هذا الوجوب، فعلى تقدير

---

١. ن: خاصّة.
٢. أ، م، ن: وهو.
٣. في حاشية م: وإن عنى به شيئاً آخر فلابدّ من بيانه.
٤. م: إمّا أن يكون.
٥. ن: والتالي.
٦. أ: ـ واجب.

زواله يخرج الواجب عن كونه واجباً.

لا يقال: الذهنيّ إن طابق الخارجيّ لزم المحال وإلّا فلا عبرة به[١]؛ لأنّه يكون جهلاً.

لأنّا نقول: الجهل هو الحكم على الذهنيّ بمطابقته[٢] لما[٣] في الخارج مع أنّه ليس كذلك ليس الحصول الذهنيّ[٤] لا غير.

في أنّه تعالى واجب الوجود من جميع جهاته

قال: وواجب الوجود من جميع جهاته، وإلّا افتقر إلى مؤثّر بالنظر إلى بعضها.

أقول: هذه خاصيّة سادسة لواجب الوجود، وهي أنّه واجب من جميع جهاته، أعني من حيث القدرة والعلم والحياة والوجود[٥] والإرادة وغير ذلك من الصفات الحقيقيّة، وهو ظاهر.

---

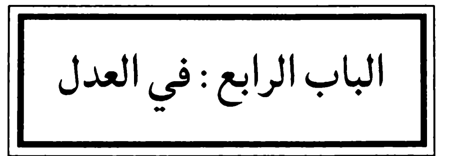
١. ن: فلا غيريّة.

٢. ي: بمطابقة.

٣. ن، ي: ما.

٤. في حاشية م: أي ليس شيء يحصل في الذهنيّ ولا يحكم بأنّه مطابق لما في الخارج.

٥. أ، ن: ـ والوجود.



الباب الرابع : في العدل

قال: الباب الرابع: في العدل، و فيه مسائل

الحسن و القبح العقليّان

مسألة: التحسين و التقبيح عقليّان، لِما نعلم من قبح الظلم ضرورة لا شرعاً؛ لعلم البراهمة، و لأنّه يرتفع الوعد و الوعيد و يلزم تكذيب النبيّ و تصديق مسيلمة.

أقول: لمّا فرغ من الدلالة على وجود واجب الوجود و على ثبوت صفاته، شرع في كيفيّة أفعاله و أنّه تعالى عادل، بمعنى أنّه لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب، و قبل ذلك ذكر البحث في الحسن و القبح.

و اعلم أنّ الفعل إمّا أن لا يكون له صفة زائدة على حدوثه، و إمّا أن يكون. و الأوّل مثل حركة الساهي وكلام النائم. و الثاني إمّا أن يكون لفاعله أن يفعله[1] و هو الحسن، أو لا يكون و هو القبيح. و الحسن إمّا أن يكون له صفة زائدة على حسنه أو لا. و الثاني المباح، و الأوّل الواجب و المندوب. و القبيح هو ما يتعلّق الذمّ بفعله فهو الحرام لا غير.

و قد اختلف الناس في أنّ الأشياء هل هي حسنة أو قبيحة بهذا المعنى عقلاً أم لا، فذهبت[2] المعتزلة إلى ذلك[3]، و زعموا أنّ العلم بقبح الظلم و بحسن[4] ردّ الوديعة والصدق ضروريّ. و الأشاعرة أنكروا ذلك[5]، و قالوا: إنّ الحسن هو الذي أمرنا

---

١. م: أن يفعل. ٢. م: فذهب.

٣. المحصّل ٢٩٣ ـ ٢٩٤؛ تلخيص المحصّل ٣٣٩؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٦ ـ ١٠٧؛ الإرشاد للجوينيّ ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

٤. ي: و حسن.

٥. المحصّل ٢٩٣؛ تلخيص المحصّل ٣٣٩؛ الإرشاد للجوينيّ ٢٢٨؛ اللمع للأشعريّ ١١٧.

الشارع بفعله، و القبيح هو الذي نهانا عنه. و أمّا الفلاسفة فقالوا[١]: إنّ العلم بقبح بعض[٢] الأشياء و حسنها مستفاد من العقل العمليّ من حيث إنّ كمال النوع إنّما يتمّ بهذه الأمور، و ليس حاصلاً من العقل النظريّ كالعلم بكون الكلّ أعظم من الجزء، و غير ذلك من القضايا العقليّة.

احتجاج المعتزلة على ثبوت الحسن و القبح العقليّين

و قد احتجّت المعتزلة على مذهبهم بوجوه.

الأوّل: ما ذكره أبو الحسين[٣]، و قال[٤]: ينبغي أن نبحث أوّلاً في العلم بقبح بعض الأمور و بحسنها. و هذا لا شكّ فيه؛ فإن تكليف الأعمى نقط المصحف و تكليف الزَّمِن[٥] الطيران إلى السماء و ذمّ الإنسان غيرَه على كون الكواكب في السماء ـ و غير ذلك[٦]، معلوم لكلّ العقلاء. و ثانياً في أنّ العلم بهذه الأشياء مستفاد من العقل؛ و ذلك لأنّا نجد[٧] أنفسنا خالية من القضايا الشرعيّة و الاعتقادات السمعيّة، ثمّ نعرض عليها مثل هذه القضايا فإنّانجدها حاكمة بذلك، بخلاف قبح ترك الصلاة؛ فإنّا مع فرض خلوّنا عن الشرع لا نحكم بذلك فافترقا.

الثاني: أنّ من ينكر الشرائع يعترف بقبح بعض الأشياء كالبراهمة، و يستندون في ذلك إلى العقل.

الثالث: أنّه لو لم يقبح في العقل شيء لارتفع الوعد و الوعيد؛ لأنّا حينئذ

---

١. المحصّل ٢٩٣؛ تلخيص المحصّل ٣٤٠ ـ ٣٤١.

٢. م: لبعض.

٣. المحصّل ٢٩٣؛ تلخيص المحصّل ٣٤٠ ـ ٣٤١؛ قواعد العقائد (ضميمة تلخيص المحصّل) ٤٥٢.

٤. أ: فقال.

٥. أ، م: الزمني.

٦. ي: ـ و غير ذلك.

٧. م: نفرض.

نجوّز صدور الكذب من الله تعالى لكونه غير قبيح، و ذلك ينفي القول بالشرائع.

الرابع: لو لم يحسن بعض الأشياء و يقبح الآخر لجاز تكذيب النبيّ الصادق و تصديق المتنبيّ الكاذب، و هو باطل بالضرورة.

لا يقال: إنّ[١] العقلاء يجزمون بقبح[٢] بعض الأشياء و حسن بعضها، ولكن ذلك الجزم جاز أن يكون من القضايا الوهميّة، فإن قلتم: إنّهم يعلمون[٣] بذلك ضرورة، منعناكم؛ فإنّ أقصى ما يمكن ادّعاؤه هنا[٤] الجزم. و أيضاً إن عنيتم بالعلم بالقبح النفرة الطبيعيّة و بالحسن الميل الطبيعيّ، فهو مسلّم، و إن عنيتم كون الفعل متعلّق المدح و الذمّ فهو ممنوع؛ لأنّا نقول: السؤال الأوّل يلزم منه تجويز الشكّ في العلوم الضروريّة[٥]. و الثاني باطل؛ فإنّ الحسن و القبح لو كانا عبارتين عن النفرة و الميل لوجب اختلاف العقلاء في ذلك كما اختلفوا فيهما[٦].

احتجاج الأشاعرة على أنّ الحسن و القبح من الشرع

و قد **احتجّت** الأشاعرة على قولهم[٧] بوجوه، الأوّل: أنّ العلم بذلك ليس كالعلم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، فلا يكون ضروريّاً. الثاني أنّه لو كان هناك قبيح لكان إمّا من الله تعالى و هو باطل اتّفاقاً، أو من العبد و هو باطل؛ لأنّ أفعاله مستندة إلى القدرة و الداعي، و عندهما يجب الفعل، و هما صادران عن الله تعالى، فالقبيح في الحقيقة مستند إليه. الثالث: أنّ الكذب قد يحسن إذا تضمّن تخليص

---

١. أ: ـ إنّ.
٢. م: لقبح.
٣. ن: أنتم تعلمون.
٤. ن: هذا.
٥. م: الضرورة.
٦. في حاشية م: لكنّ التالي باطل، فالمقدّم مثله. و بيان الملازمة و بطلان التالي ظاهران. و إذا بطل هذا القسم تعيّن القسم الآخر، و هو ضروريّ و منعه مكابرة.
٧. أ: على ذلك.

النبيّ، ولأنّ من قال: لأكذبنّ غداً، يحسن منه الكذب لأنّه إن وجب عليه الوفاء بهذا كان الكذب حسناً (أيضاً)[١].

جواب المصنّف على أدلّة الأشاعرة

والجواب: عن الأوّل بمنع[٢] الفرق بين العلمين، فإنّ العقلاء كما يعلمون أنّ الكلّ أعظم من الجزء كذا[٣] يعلمون قبح إيلام الأعمى على ترك نقط المصحف.

وعن الثاني: أنّ وجوب[٤] الفعل بالنظر إلى القدرة والداعي لا ينافي الاختيار، وقد مضى ذلك.

وعن الثالث: بأنّه[٥] لا يجوز[٦] له الكذب، بل يجب عليه التورية. وما ذكروه في قول القائل: لَأكذِبَنّ غداً، فمندفع أيضاً؛ لأنّ قوله: لأكذبنّ غداً، عزم على الكذب وليس إخباراً عن الكذب بل عن العزم، فلا يلحقه الكذب لوجود العزم[٧].

واعترض[٨] بعض المتأخّرين عليه بأنّ الكذب هو الإخبار الذي لا يطابق المخبَر عنه وهو هنا كذلك، وليس الإخبار هاهنا[٩] عن العزم حتّى يكون صادقاً لوجود العزم. وذكر في الجواب: أنّ قوله لَأكذبنّ غداً، إخبار عن الكذب وعزم عليه، وتتميم هذا العزم[١٠] قبيح وفعل الكذب قبيح، فلو كذب في الغد لكان قد فعل فعلاً فيه وجها قبح، وإذا ترك الكذب يكون قد ترك القبيح وترك تتمّة العزم على

---

١. في م: وإلّا كان حسناً أيضاً.
٢. م، ن: منع.
٣. م: كذلك.
٤. ن: وجوه.
٥. ي: أنّه.
٦. أ، ن: يجوز.
٧. في حاشية م: وإذا ترك العزم لا يكذب؛ لأنّ ترك العزم ليس بكذب.
٨. ي: اعترض.
٩. ي: هنا.
١٠. في حاشية م: وإلّا لم يبق فرق بين قوله: «عزمت علىٰ أن أكذب غداً» وبين قوله: «أكذب غداً». لكنّ التالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

القبيح، وهما وجها حسن. أقصى ما في الباب أنّه يتضمّن وجهاً واحداً من وجوه القبح، وهو الكذب الماضي، لكن فعل شيء يتضمّن وجهَي حسن ووجه قبح[١] أولى من فعل شيء يتضمّن وجه حسن ووجهَي قبح.

هل الحسن و القبح في الأشياء بذاتها أم باعتبارات أخرى ؟

قال: وهل الأشياءقَبُحَت[٢] لذاتها أو لصفات؟ البصريّون[٣] على الأوّل، والبغداديّون[٤] على الثاني؛ لأنّ من ظلم أو منع الوديعة سارعوا[٥] إلى ذمّه، ولا يكون لذواتها كضرب اليتيم للتأديب.

أقول: هذا يتفرّع[٦] على القول بالحسن والقبح العقليّين، وهو[٧] أنّ[٨] الأشياء هل هي حسنة أو قبيحة لذواتها، أو لوجوه واعتبارات تقع عليها؟ فالبصريّون قالوا: إنّها لذواتها كذلك، والبغداديّون قالوا: إنّما هي بالحيثيّات حسنة وقبيحة؛ لأنّ مَن ظلم أو منع الوديعة سارع العقلاء إلى ذمّه، فإذا سُئلوا عن ذلك قالوا: لأنّه ظَلَم أو منع الوديعة، فلولا أن يكون هذان الوصفان يوجبان القبح وإلّا لما علّلوا ذمّهم (له بهما)[٩]. ولا يكون الفعل حسناً لذاته ولا قبيحاً لذاته؛ لأنّ ضربه اليتيم إذا قصد بها[١٠] التأديب كانت حسنة، وإن قصد بها الظلم كانت قبيحة، فلو كان الفعل لذاته حسناً أو قبيحاً[١١] لما افترق الحال بالنسبة إلى الوجه الذي وقع عليه الفعل.

---

١. ن: قبيح.
٢. ي: قبيحة.
٣. قواعد المرام في علم الكلام ١٠٤ـ١٠٧؛ شرح الأصول الخمسة ٣٠٦ـ٣٠٨.
٤. شرح الأصول الخمسة ٣١٠.
٥. م: شرعوا.
٦. م: تفريع.
٧. ي: وهي.
٨. م: ـ أنّ.
٩. ليس في أ، ن.
١٠. أ، ن: منها.
١١. م: + لذاته.

في أنّه تعالى لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب

قال: مسألة: الله تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنّ الصارف موجود، إذ هو علمه بالقبيح والغنى عنه. والداعي مُنتفٍ لأنّه إمّا داعي الحاجة أو الحكمة، وهما منتفيان[١]. سؤال: كلّف من لا يؤمن بالإيمان؟ جواب: منع القبح.

أقول: ذهبت[٢] المعتزلة[٣] إلى أنّ الله تعالى[٤] لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب. وذهبت الأشعريّة[٥] إلى أنّه[٦] يفعل القبيح ويخلّ بالواجب، تعالى الله عن ذلك.

احتجّت المعتزلة بأنّ الصارف عن القبيح موجود الداعي إليه مفقود، وكلّ من كان كذلك استحال منه الفعل. أمّا أنّ الصارف موجود فلأنّ[٧] الصارف عنه هو علمه بالقبيح[٨] والغنى عنه، والله تعالى عالم بكلّ المعلومات غنيّ عن كلّ شيء. وإنّما كان الصارف ذلك؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ من علم قبح أمر وكان غنيّاً عنه استحال وقوعه منه إذا كان حكيماً. وإمّا أنّ[٩] الداعي مفقود فلأنّ الداعي إلى الفعل إمّا أن يكون داعي الحاجة أو داعي الحكمة؛ لأنّ الفعل إن كان قبيحاً وفَعَله العالم به كان محتاجاً إليه إذا كان حكيماً، وإن[١٠] كان حسناً كان الداعي إليه داعي الحكمة. ولا شكّ في أنّ الله تعالى ليس بمحتاج، والحكمة غير موجودة في فعل القبيح،

---

١. ي: منفيّان.
٢. م: ذهب.
٣. **تلخيص المحصّل** ٣٣٩ ـ ٣٤٠؛ **المغني** ٦/١: ١٧٧؛ **قواعد المرام في علم الكلام** ١١١.
٤. ن: ـ تعالى.
٥. **المحصّل** ٢٩٣؛ **تلخيص المحصّل** ٣٣٩؛ **اللمع للأشعريّ** ١١٧ ـ ١٢٠.
٦. أ: + تعالى.
٧. أ: فإنّ.
٨. أ: بالقبح.
٩. أ: + كان.
١٠. ن: وإذا.

فلا داعي له إليه، و أمّا الكبرى فظاهرة.

احتجاج الأشاعرة على أنّه تعالى يفعل القبيح، و جوابه

و قد احتجّت الأشعريّة بوجوه:

الأوّل: أنّ الله تعالى كلّف بما لا يطاق، وهو قبيح. أمّا الأوّل: فلأنّه كلّف أبالهب بالإيمان مع علمه بأنّه لا يؤمن، وخلاف معلوم الله[1] محال. وأيضاً فقد أخبر عنه[2] بأنّه[3] لا يؤمن، فلو آمن لزم الكذب. وأيضاً فقد كلّفه بتصديقه في إخباره، ومن جملة ما أخبر عنه أنّه لا يؤمن، فقد[4] كان مكلّفاً بأن يؤمن بأن لا يؤمن.

الثاني: أنّ الله تعالى فعل القدرة والداعي وهما يوجبان الفعل، و فاعل السبب فاعل المسبّب، ففاعل القبيح هو الله تعالى.

الثالث: أنّه قد علم من الكافر أنّه لا يؤمن ثمّ كلّفه، فذلك التكليف إمّا أن يكون لفائدة أو لا لفائدة. والثاني عبث وهو قبيح. والأوّل: تلك الفائدة إمّا النفع أو الضرر،و الثاني قبيح. والأوّل إن كان عائداً إلى الله تعالى فهو محال، وإن كان إلى العبد فهو عالم بعدم وصول ذلك إليه، فيكون التكليف عبثاً وهو قبيح. وإن كان إلى الغير فهو قبيح؛ لأنّ إيلام زيد لأجل نفع عمر و قبيح.

و الجواب عن الأوّل: أنّا[5] لا نسلّم أنّه كلّف ما لا يطاق. وخلاف المعلوم ممكن من حيث هو هو، والوجوب أمر لاحق حصل باعتبار العلم فلا يؤثّر في القدرة، كما في حقّ الله تعالى. وهذا هو الجواب عن الكذب؛ فإنّ الإيمان[6] محال

---

١. أ، ن: + تعالى.
٢. م: ـ عنه.
٣. ي: أنّه.
٤. م: قد.
٥. من ي.
٦. أ: الإيجاب.

من حيث الإخبار (و وجوب العدم)[1] لاحق.

قوله: إنّه مكلّف بتصديق الله تعالى فيما أخبر عنه.

قلنا: لا نسلّم أنّه مكلّف بتصديقه في هذا الخبر. ولو سلّمنا لكنّه مكلّف بالإيمان[2] من حيث القدرة، والإخبار وقع من حيث العلم، والعلم لا ينافي القدرة.

سلّمنا، لكنّه مكلّف بالإيمان و مكلّف بتصديق الله تعالى في هذا الخبر، لا من حيث إنّه خبر عن عدم إيمانه بل من حيث إنّه خبر صدر عن الله تعالى، ولا شكّ في تغاير الحيثيّتين[3].

و **عن الثاني** بالمنع في الكبرى.

و **عن الثالث**: أنّ الفائدة تعريضه للثواب، على معنى أنّه يجعله متمكّناً من الوصول إلى النفع، و هذه الفائدة حاصلة.

قول جهم بن صفوان في أن لا فاعل إلّا الله تعالى و بيان معنى الكسب

قال: مسألة: ذهب جهم[4] إلى أن لا فاعل إلّا الله تعالى[5]، والأشعريّة[6] قالوا بالكسب. و فسّره أبو الحسن[7] بإجراء العادة بخلق الفعل عند الاختيار و القدرة، و غيره بالطاعة و العصيان، و غيره بأنّه غير معلوم. و العدليّة[8] ذهبوا إلى أنّ الفعل

---

١. أ: و هو وجوب المعدوم.

٢. أ، ن: ـ بالإيمان، و في م: به.

٣. أ، ن: الجنسين.

٤. م: + بن صفوان. شرح الأصول الخمسة ٣٢٤ و ٣٦٣؛ أصول الدين للبزدويّ ١٠٠.

٥. م: ـ تعالى.

٦. قواعد المرام في علم الكلام ١٠٨؛ أصول الدين للبزدويّ ١٠٠.

٧. اللمع للأشعريّ ٧٢ ـ ٧٦؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٨.

٨. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٨؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٧.

للحيوان، فقال أبو الحسين[١]: هو ضروريّ، والجماهير من المعتزلة والإماميّة[٢] إلى اكتسابه. والأوّل الحقّ، واستدلّوا بأنّ العبد يذمّ على فعل قبيح اختياريّ ولا يذمّ على ضروريّ، ولأنّه مأمور فلولا أنّ له فعلاً وإلّا لجاز أمر الجماد، ولأنّه يلزم الظلم منه تعالى.

أقول: ذهب جهم بن صفوان إلى أنّ العبد ليس له أثر في إيجاد ولا كسب، وليس للعبد قدرة بل الله تعالى هو الفاعل. وقالت الأشعريّة والنجاريّة: إنّ الله تعالى يُحدِث الفعل والعبدُ يكتسبه، وإنّ للعبد قدرة ولكنّهاغير مؤثّرة، بل[٣] الله تعالى يخلق الفعل مع القدرة. ثمّ اختلفوا في تفسير الكسب، فقال أبو الحسن الأشعريّ: معنى الكسب أنّ الله تعالى أجرى العادة بأنّ العبد متى اختار الطاعة فعلها الله فيه وجعل[٤] فيه القدرة، والعبد متمكّن من الاختيار، وليس للقدرة في الفعل أثر. (وقال قوم)[٥] من أصحابه: إنّ معنى الكسب أنّ للقدرة تأثيراً في كون الفعل طاعة أو معصية أو عبثاً، وأنّ الثواب والعقاب إنّما هما على هذه الصفات. وقال قوم: إنّ ذلك الكسب غير معلوم.

ردّ العدليّة على الأشاعرة

وأمّا **العدليّة** فقد أثبتوا للحيوان فعلاً، واختلفوا في مدرك ذلك، فقال أبو الحسين: إنّه الضرورة، وهو الحقّ عندي. وقال آخرون: إنّه الاستدلال.

---

١. نفسه.

٢. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٧ ـ ٢٢٨؛ أصول الدين للبزدويّ ٩٩ ـ ١٠٠.

٣. ي: + إنّ.

٤. أ، م، ن: وفعل.

٥. م: وإنّ.

واستدلّوا على ذلك بوجوه. الأوّل: أنّ العقلاء يذمّون الإنسان على فعل المعصية ولا يذمّونه على سواده، فلولا أنّهم علموا أنّ العبد فاعل للمعصية وليس فاعلاً للسواد لاستحال[١] ذلك. لا يقال: هذا يلزم منه الدور؛ لأنّ العقلاء إنّما يذمّون العبد إذا عرفوا أنّه فاعل، فلو استدللنا على أنّه فاعل بذلك لزم الدور؛ لأنّا نقول: إنّا[٢] نستدلّ بذلك على علمهم[٣] بكونه فاعلاً لا على[٤] كونه فاعلاً. وهذا الجواب يتأتّىٰ من أبي الحسين لا من المشايخ.

والثاني: أنّ العبد مأمور بالطاعة ومنهيّ عن المعصية. ولو لا أن يكون فاعلاً وإلّا لاستحال[٥] أمره ونهيه من الحكيم. ألا ترى أنّه يقبح من أحدنا أمر الأعمى بنقط المصاحف والزَّمِن بالطيران إلى السماء، ويقبح منّا أمر الجماد؟ قال أبو الهذيل: حمار بشر أعقل من بشر؛ فإنّ حمار بشر لو أتيتَ به إلى جدول صغير وضربتَه لَطَفَره، ولو أتيتَ به إلى جدول كبير وضربته فإنّه لا يطفره ويروغ عنه؛ لأنّه فرّق بين ما يقدر على طفره وبين[٦] ما لم يقدر عليه[٧]. وبشر لا يفرّق بين المقدور له وغير المقدور.

الثالث: أنّه يلزم منه الظلم من الله تعالى، فإنّه يخلق فينا المعصية ويعاقبنا عليها. وأمّا الأدلّة النقليّة فأكثر من أن تحصى.

في أدلّة المجبّرة

قال: احتجّوا بأنّ الله تعالى[٨] إن علم الوقوع أو العدم وجب أو امتنع، ولأنّه إذا أراد العبد شيئاً والله خلافه فإن وقعا لزم المحال، وإن عدما لزم أن يقعا أو

---

١. ن: استحال.
٢. ي: إنّما.
٣. أ، ن: + الضروريّ.
٤. م: ـ على.
٥. ن: استحال.
٦. أ: ـ وبين.
٧. م: ـ عليه.
٨. من ي.

أحدهما دون الآخر ولا أولويّة[١]. جواب: الأوّل: أنّ العلم تابع لا يؤثّر في المعلوم[٢]، ولأنّه يلزم القدم[٣]. والثاني: أنّ التقدير تجوز استحالته. سلّمنا، لكن نمنع عدم الأولويّة.

أقول: احتجّت المجبّرة على قولهم بوجوه.

الأوّل: أنّ الله تعالى إن علم وقوع الفعل وجب وإلّا انقلب علمه جهلاً. وكذلك إذا علم عدمه امتنع، والواجب والممتنع لا قدرة عليهما.

الثاني: أنّ الله تعالى إذا أراد شيئاً وأراد العبد خلافه فإن وقع المرادان لزم اجتماع الضدّين، هذا خلف. وإن لم يقعا لزم وقوعهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما إنّما لم يقع مراده لأنّ الآخر قد[٤] وقع مراده، فيلزم أن يكون مرادهما[٥] لم يقعا لأنّهما وقعا. وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجّح.

الثالث: أنّ العبد لو كان فاعلاً لكان عالماً بما يفعله. والتالي باطل، فالمقدّم مثله، والشرطيّة ظاهرة. وبيان بطلان التالي: أنّ المتحرّك في مسافة لا يعلم ما يفعله من أجزاء الحركة ولا ما يفعله من السكون المتخلّل بينها إن قلنا إنّ بطء الحركات لتخلّل السكنات، وإلّا فهو غير[٦] عالم بخصوصيّة الكيفيّة اللاحقة بالحركة من الشدّة والضعف.

جواب المصنّف عن رأي المجبّرة

والجواب عن الأوّل: أنّ العلم تابع فلا يؤثّر في المتبوع، وقد مضى هذا مراراً. وعن الثاني: بالمنع من صحّة هذا الفرض. ولو سلّمناه[٧] لكن لم لا يجوز أن

---

١. م: ولو أولويّة، وفي أ: فلا أولويّة.
٢. م: في العلم.
٣. م: العدم.
٤. من ي.
٥. م: مراداً منها.
٦. أ، ن: ـ غير.
٧. م، ن: ولو سلّمنا.

يقال: إنّ قدرة الله تعالى أولى بالفعل من قدرة العبد؛ لأنّ قدرته أقوى من حيث إنّها قدرة على ما لا يتناهى. وهذا الدليل نقلوه من دليل التمانع إلى هاهنا، وهناك يتمشّى من حيث كون الآلهة متساوية القدرة بخلاف هذا الموضع[١].

وعن **الثالث** أنّ الإيجاد لا يستدعي العلم، فإنّ النار موجدة للإحراق والماء موجد للبرودة مع عدم شعورهما، بل لإيجاد الاختياريّ مشروط بالعلم لكن لا مطلقاً بل من حيث الإجمال، ولا يشترط فيه العلم بالعلم أيضاً.

في أنّه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال: مسألة: الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي؛ لأنّ له داعياً إلى الأوّل وصارفاً عن الثاني لكونه حكيماً، ولأنّ إرادة القبيح قبيحة[٢]، وللسمع.

أقول: ذهبت الأشعريّة[٣] إلى أنّ الكائنات مرادة لله، سواء كانت طاعة أو معصية أو غيرهما. والمعتزلة[٤] ذهبوا إلى أنّ الله تعالى إنّما يريد ما ليس بمعصية.

وقد **احتجّت** المعتزلة (بوجوه على ذلك)[٥]، الأوّل: أنّ الله تعالى)[٦] له داعٍ إلى الطاعات وله صارف عن المعاصي. وكلّ من كان كذلك كان مريداً للطاعات وكارهاً للمعاصي. إمّا أنّ له داعياً إلى الطاعات وصارفاً عن المعاصي فلأنّه حكيم، والحكيم لابدّ وأن يكون له داعٍ إلى الحسن وصارف عن القبيح[٧]. وأمّا الكبرى فظاهرة.

الثاني: أنّ الله تعالى لو أراد القبيح لكان فاعلاً للقبيح. والتالي باطل بما مرّ،

---

١. ن: الوضع.
٢. م: ـ قبيحة.
٣. أصول الدين للبزدويّ ١٠٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٢٨؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٠٨.
٤. نفسه ٤٣؛ قواعد المرام في علم الكلام ١١٢.
٥. م: على ذلك بوجوه.
٦. ليس في ن.
٧. ن: ـ و.

فالمقدّم مثله. و بيان الشرطيّة: أنّ إرادة القبيح قبيحة بالضرورة[١].

الثالث: السمع، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾[٢] إشارة إلى ما عدّده من الفواحش، و قوله: ﴿وَ لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[٣] و غير ذلك من الآيات.

الرابع: لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعاً. و التالي باطل، فالمقدّم مثله.

الخامس: أنّ الله تعالىٰ[٤] أمر بالطاعات فيكون مريداً لها، و نهى عن المعاصي فيكون كارهاً لها؛ لاستحالة أمر الحكيم بما لا يريده (و نهيه عمّا يريده)[٥].

و الأشعريّة خلصوا من الرابع بأنّ الطاعة موافقة الأمر، و من الخامس بأنّ الآمر قد يأمر بما لا يريد، كما هو[٦] في صورة السيّد إذا أمر عبده عند السلطان بفعل فإنّه لا يريده منه إظهاراً لمخالفته، و لأنّ إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده و هو غير مراد.

و الجواب عن الأوّل: أنّ الأمر لا يتحقّق إلّا مع الإرادة، و بها[٧] تخلص الصيغة المذكورة عن الحكاية و السهو و الإباحة، و ما ذكروه[٨] من الصورة[٩] الأولى[١٠]، فهي ممنوعة؛ فإنّ السلطان كيف يليق به امتحان العبد في تلك الحال، فإنّ العبد لو كان أعصى خلق الله لما حصلت منه المخالفة في تلك الحال. على أنّ الفرق حاصل؛ فإنّ السيّد في تلك الصورة قد اضطرّ إلى الأمر بما لا يريد، بخلاف الباري

---

١. في حاشية م: و متى أتى إرادة من فعله تعالى فيكون فاعلاً للقبيح.
٢. الإسراء: ٣٨.
٣. الزمر: ٧.
٤. ي: ـ تعالى.
٥. ليس في م.
٦. من ي.
٧. م: به.
٨. ن: و ما ذكره.
٩. ن: الصور.
١٠. م: الأوّل، ن: و الأولى.

تعالى.

و عن **الصورة الثانية**: أنّ إبراهيم عليه السلام كان مأموراً بمقدّمات الذبح، و يدلّ عليه: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾[١] وأُطلق على مقدّمات الذبح اسم الذبح مجازاً، لمّا كانت تؤول إليه.

لا يقال: لو كان مأموراً بالمقدّمات لما كان[٢] بلاء عظيماً؛ **لأنّا نقول**: إنّ الأمر بالمقدّمات مع غلبة الظنّ بالأمر بالذبح بلاء عظيم. و يحتمل أن يقال: إنّه[٣] و إن كانت الصيغة صيغة[٤] أمر لكنّها غير أمر في الحقيقة، بل هي[٥] ابتلاء و اختبار كصيغة التهديد؛ فإنّها ليست أمراً في الحقيقة. و يحتمل أن يقال: ما نقل عن بعضهم بأنّه عليه السلام كلّما قطع وَدَجاً أوصَلَه الله تعالى إلى[٦] آن الذبح. و يدلّ عليه قول إسماعيل[٧]: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾[٨].

في التكليف

قال: مسألة[٩]: التكليف إرادة من تجب طاعته على جهة[١٠] الابتداء ما فيه مشقّة بشرط الإعلام.

أقول: هذا حدّ التكليف عند المعتزلة، فالإرادة كالجنس، و ذكر الإرادة و لم يذكر الأمر و النهي ليدخل فيه التكاليف العقليّة، و التقييد بصدورهما عمّن تجب

---

١. الصافّات: ١٠٥.
٢. ي: كانت.
٣. ن: ـ إنّه.
٤. م: ـ صيغة.
٥. أ: هو.
٦. ن: ـ إلى.
٧. م: + عليه السلام.
٨. الصافّات: ١٠٥.
٩. ي: ـ مسألة.
١٠. ن: وجه.

طاعته فصل له يخرجه عن إرادة من لا تجب طاعته؛ فإنّه لا يسمّى تكليفاً. ويدخل في ذلك طاعة العبد لله تعالى وطاعة الناس للرسول[١] عليه السلام والإمام[٢]، وطاعة الولد للوالد والعبد للسيّد، والمنعَم عليه للمنعِم[٣]. وقولنا: على جهة الابتداء فصل آخر؛ فإنّ إرادة أحد هؤلاء لشيء قد سبق عليه لا يكون تكليفاً؛ فإنّ إرادة الوالد من الولد الصلاة لا يسمّى تكليفاً، لمّا[٤] كانت إرادة الله تعالى سابقة عليه. وقولنا: ما فيه مشقّة، احتراز من الأفعال التي لا مشقّة فيها؛ فإنّ التكليف مأخوذ من الكُلْفة وهي المشقّة. وقولنا: بشرط الإعلام فصل آخر؛ فإنّ المكلَّف إذا لم يعلم بإرادة[٥] المكلِّف لا يكون مكلَّفاً. ويطلق التكليف على الأفعال الصادرة عن المكلَّف على سبيل المجاز.

في حُسن التكليف

قال: وهو حسن لأنّ الله[٦] فعله.

أقول: اتّفقت المعتزلة[٧] على حسنه، خلافاً للبراهمة حجّة المعتزلة أنّ الله تعالى قد فعله، والله[٨] تعالى لا يفعل القبيح. وقد احتجّت البراهمة[٩] على قولهم بوجوه، الأوّل: أنّ الجبر حقّ، فالتكليف باطل. أمّا الصغرى فلِما مرّ، وأمّا الكبرى فلأنّه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح. الثاني: أنّ التكليف إن وقع حال وقوع الفعل

---

١. ن: الرسول.
٢. ن: وللإمام.
٣. م: على المنعم.
٤. ن: كما.
٥. أ: إرادة.
٦. أ، ن: + تعالى.
٧. **المحصّل** ٢٩٧؛ **قواعد العقائد** (ضميمة **تلخيص المحصّل**) ٤٥٢؛ **قواعد المرام في علم الكلام** ١١٥.
٨. م: وإنّه.
٩. نفسه ٣٠٨؛ **تلخيص المحصّل** ٣٤٥ ـ ٣٥٨.

كان تكليفاً بتحصيل[١] الحاصل، وإن كان قبله لزم التكليف بالفعل حالة[٢] عدمه، وهو جمع بين النقيضين. الثالث: التكليف[٣] إن وقع حالة[٤] استواء الداعي لزم الترجيح حالة الاستواء، وإن وقع حالة الرجحان لزم التكليف بالواجب. الرابع: أنّ التكليف ليس فيه غرض بما يأتي فيكون قبيحاً.

والجواب: عن الأوّل بالطعن في الصغرى على ما مرّ. وعن الثاني: أنّ التكليف وقع حال[٥] عدم الفعل لا بأن يوجد الفعل في حالة العدم بل بإيجاد الفعل في ثاني الحال. وعن الثالث: أنّ التكليف وقع حالة[٦] الاستواء بأن يوقعه حالة الرجحان. وعن الرابع: أنّ الغرض منه[٧] ما نذكره بعد.

تكليف الله تعالى لا يكون إلّا لغرض

قال: وجهة الحسن التعريض للنفع، ولا يصحّ من دونه وإلّا فعبث.

أقول: تكليف الله تعالى إمّا أن يكون لغرض أو لا لغرض، والثاني عبث يستحيل صدوره عن الله تعالى. والأوّل إمّا أن يكون عائداً إليه أو إلى غيره. والأوّل محال؛ لأنّ الغرض العائد إليه إمّا جلب نفع أو دفع ضرر، وكلاهما مستحيل في حقّ[٨] واجب الوجود. والثاني: إمّا أن يكون عائداً إلى المكلّف أو إلى غيره. والثاني محال؛ لأنّ تعذيبَ الشخص لنفع الغير[٩] قبيح. والأوّل إمّا أن يكون (جلب نفع أو دفع ضرر أو التعريض للنفع. والأوّل باطل بتكليف الكافر، فيتعيّن

---

١. م: تحصيل.
٢. ي: حال.
٣. ن: ـ التكليف.
٤. ي: حال.
٥. أ: حالة.
٦. ي: حال.
٧. م: فيه.
٨. ن: ـ حقّ.
٩. ن: غيره.

الثاني فإمّا أن يكون)[١] الابتداء به ممكناً في الحكمة أو لا، والأوّل محال وإلّا لكان توسّط التكليف قبيحاً، والثاني هو المطلوب.

وهذا النفع هو الثواب، وهو عبارة عن النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال[٢]، ويدّعون العلم الضروريّ بأنّ الابتداء بمثل هذا قبيح.

معنى الغرض في أفعال الله تعالى

قال: (سؤال: الغرض إن كان قديماً لزم القدم، وإن كان حادثاً تسلسل. جواب: الأغراض تنقطع)[٣] سؤال: الغرض بالنسبة إليه سواء وإلّا افتقر. جواب: نفع الغير يعلم قطعاً صلوحه للغرضيّة.

أقول: هذان سؤالان للأشاعرة، وتقريرهما أن نقول: الغرض إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً. والأوّل باطل وإلّا لزم أن تكون أفعال الله تعالى قديمة، وهو محال. والثاني باطل؛ لأنّ كلّ محدث لابدّ فيه من غرض وإلّا كان[٤] عبثاً، ويتسلسل.

والجواب عن هذا أن نقول: التسلسل ممنوع؛ فإنّ الغرض هو[٥] عبارة عن الأمر الذي لأجله فعل الفعل، وجاز أن يكون بعض الأشياء تفعل لذواتها. الثاني: قالوا: الغرض بالنسبة إليه على السويّة وإلّا لكان[٦] الله تعالى ناقصاً مستكملاً بذلك الغرض. وإذا كان فعله وتركه بالسويّة لم يكن غرضاً. والجواب أن نقول: لا نسلّم أنّه لمّا استوى وجوده وعدمه بالنسبة إليه لم يكن غرضاً؛ فإنّ نفع الغير صالح لأن يكون غرضاً للحكيم وإن لم ينتفع به.

---

١. ليس في م.
٢. ن: والتبجيل.
٣. ليس في م.
٤. م: ـ كان.
٥. أ: ـ هو.
٦. م: كان.

التكليف واجب خلافاً للأشاعرة

قال: وهو واجب وإلّا لكان مغرياً بالقبيح للطلب الطبيعيّ له فلابدّ له من زاجر.

أقول: ذهبت المعتزلة[١] إلى أنّ التكليف واجب على الله، خلافاً للأشاعرة[٢]. واستدلّوا على ذلك بأنّه لو لم يكلّف من كملت شرائط التكليف فيه لزم الإغراء بالقبيح. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه إذا خلق شخصاً[٣] وأكمل عقله وركّب فيه الشهوة الطبيعيّة وعرف أنّه غير[٤] مكلّف أقدم على فعل القبائح وترك الحسن، فلو لم يقرّر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح وإلّا لكان مغرياً له بالقبيح. وأمّا بطلان التالي فلأنّ الإغراء بالقبيح قبيح.

لا يقال: إنّ العاقل يعلم بمقتضى عقله حسن الحسن (ومدح العقلاء على فعله)[٥] وقبح القبيح وذمّ العقلاء على فعله، والمدح داعٍ إلى الفعل والذمّ صارف عنه فلا يلزم من عدم التكليف الإغراء بالقبيح؛

لأنّا نقول: العلم بالمدح والذمّ[٦] غير كافٍ في الفعل والترك، فإنّ العقلاء يستسهلون الذمّ وترك المدح في قضاء أوطارهم وتحصيل مآربهم من اللذّات القبيحة، فلابدّ من مرجّح آخر هو التكليف.

حجّة الأشاعرة أنّ[٧] الحاكم هو الشرع، ولا حكم على[٨] الشرع. والجواب: أنّ الحكم هاهنا ليس هو الوجوب الشرعيّ، بل يكون[٩] فاعله بحيث يستحقّ المدح

---

١. المحصّل ٢٩٥؛ تلخيص المحصّل ٣٤١؛ قواعد المرام في علم الكلام ١١٥.
٢. نفسه.
٣. ي: شيئاً.
٤. م: غيره.
٥. ليس في أ.
٦. م: بالذمّ.
٧. ن: ـ أنّ.
٨. أ: مع.
٩. م: كون.

والذمّ.

في انقطاع التكليف

قال: وهو منقطع وإلّا لزم الإلجاء.

أقول: الدليل على أنّ التكليف منقطع أنّه إمّا أن يصل كلّ مستحقّ إلى ما يستحقّه من الثواب أو لا. والثاني ظلم، وهو قبيح على الله تعالى. والأوّل يلزم منه الإلجاء، وهو قبيح.

مسألة في اللطف

قال: مسألة: اللطف ما كان المكلّف معه أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية، ولم يكن له حظّ في التمكين ولم يبلغ الإلجاء.

أقول: هذا حدّ اللطف؛ فالأوّل كالجنس. وقولنا[1]: لم يكن له حظّ في التمكين، ليخرج عنه الآلات فإنّها وإن كان المكلّف معها أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية إلّا (أنّها لها)[2] حظّ في التمكين. وقولنا[3]: ولم يبلغ حدّ الإلجاء؛ لأنّ الإلجاء ينافي التكليف، بخلاف اللطف.

وجوب اللطف

قال: وهو واجب؛ لأنّه متى أراد الطاعة وعلم أنّها تتوقّف على أمر فلو لم يفعله لنقض غرضه.

---

١. أ، ن: وبقولنا. ٢. ن: أنّ لها.

٣. ن: ـ و.

أقول: اختلف الناس في أنّ اللطف هل هو واجب أم لا؛ فذهبت المعتزلة[١] إلى وجوبه، وخالفهم في ذلك جماعة الأشاعرة[٢]. والدليل على ذلك أنّه لو لم يكن واجباً لكان الله تعالى ناقضاً لغرضه. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الله تعالى إذا كلّف العبد بفعل وعلم أنّه لا يفعله إلّا عند حصول أمر يفعله به[٣] فلو لم يفعله لكان[٤] الله[٥] ناقضاً لغرضه، وكلّ من كان كذلك فهو ناقص، (تعالى الله)[٦] عن ذلك.

لا يقال: يلزم أن يكون الله تعالى مخلّاً بالواجب أو يخرج اللطف عن كونه لطفاً. والتالي بقسمَيه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الله تعالى أراد من الكافر الإيمان؛ فإمّا أن يكون قد فعل له اللطف أو لا. والأوّل يخرج اللطف عن حقيقته؛ لأنّ معنى اللطف هو الذي يحصل معه[٧] الفعل الملطوف فيه[٨]. والثاني يلزم منه[٩] أن يكون الله تعالى قد أخلّ بالواجب[١٠]. وأيضاً: فما ذكرتموه بيان لوجه الوجوب، ولا يلزم منه الوجوب إلّا بعد أن تبيّنوا انتفاء وجه القبح عنه، فإنّه لا يلزم من حصول وجه من وجوه الوجوب (حصول الوجوب)[١١].

---

١. المحصّل ٢٩٥؛ تلخيص المحصّل ٣٤١ ـ ٣٤٢؛ قواعد المرام في علم الكلام ١١٧؛ شرح الأصول الخمسة ٥٢٠ ـ ٥٢١.

٢. المحصّل ٢٩٥؛ ذيل المحصّل ٢٩٥؛ شرح الأصول الخمسة ٥١٩ ـ ٥٢٠.

٣. م: ـ به.

٤. ن: كان.

٥. أ: + تعالىٰ.

٦. م: الله تعالى.

٧. م: به.

٨. من ي.

٩. م: ـ منه.

١٠. في حاشية م: لابدّ في الوجوب من شيئين: اشتماله على مصلحة، وعدم اشتماله على مفسدة.

١١. ليس في م.

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ الله تعالى فعل اللطف للكافر. وليس معنى اللطف هو الذي يحصل معه الفعل، بل هو الذي يقتضي ترجيح الفعل إذا لم يكن هناك معارض، والمعارض هاهنا قد حصل وهو اختيار الكافر لنفسه الكفر ورغبته في اللّذة العاجلة وإهمال أحوال آخرته. وعن الثاني بأنّ وجوه القبح محصورة معلومة؛ لأنّا كلّفنا بتركها، فلو لم تكن معلومة لزم تكليف ما لا يطاق، ولا شيء من تلك الجهات حاصل هاهنا[١].

فرع على وجوب اللطف

قال: مسألة: إذا علم الله تعالى أنّ مع زيادة الشهوة يعصى العبد، ويطيع مع عدمها. قال أبو عليّ[٢]: لا تحسن زيادتها لأنّها تكون مفسدة. وجوّزها أبو هاشم[٣]؛ لزيادة المشقّة وتعريضها للثواب الزائد كالتكليف المبتدأ مع العلم بالعصيان.

أقول: هذا فرع على وجوب اللطف اختلف فيه أبو عليّ وابنه[٤] أبو هاشم. وكلام أبي عليّ أوجَه؛ لأنّ نقصان الشهوة يكون لطفاً فيكون واجباً على الله تعالى. وقياس أبي هاشم على[٥] التكليف مع العلم بالعصيان باطل لظهور الفرق؛ فإنّ التكليف في نفسه حسن. ولا يمكن أن يقال: إنّ عدم التكليف لطف في التكليف ولا عدم العصيان لطف فيه[٦]، بخلاف[٧] المقيس.

---

١. في حاشية أ: عرض على أصله فصح.
٢. الذخيرة في علم الكلام ١٤٠ ـ ١٤١؛ المغني ١١: ٢٣٣.
٣. الذخيرة في علم الكلام ١٣٦ ـ ١٤١؛ المغني ١١: ٢٢٩.
٤. من ي.
٥. ي: + أنّ.
٦. ن: ـ فيه.
٧. أ، ن: خلاف.

تبقية الكافر

قال: واختلفا في تبقية الكافر إذا علم منه الإيمان. قالى أبو عليّ[١]: تبقيته لطف، فتجب[٢]. وقال أبو هاشم[٣]: هو تمكين[٤] وليس بلطف فحَسُن فعله وأن لا يفعل. ولم يختلفا في عدم وجوب موت المؤمن إذا علم منه الكفر؛ لأنّ تكليفه في المستقبل تعريض للثواب فحسن كالمبتدأ المعلوم منه الكفر. وأوجبه محمود[٥]؛ لأنّه يكون مفسدة. والفرق أنّ المبتدأ لم يحصل منه الغرض وهذا حصل منه غرض[٦]، فبقاؤه نقض لغرضه وهو حسن.

أقول: اختلف أبو عليّ وأبو هاشم في أنّ الله تعالى إذا علم من الكافر أنّه يؤمن إذا بقي إلى وقت هل يجب عليه تبقيته إلى ذلك الوقت أم لا؟ فأوجبه أبو عليّ، ونفاه أبو هاشم. حجّة أبي عليّ أنّ تبقيته لطف، فيكون واجباً. وحجّة أبي هاشم أنّه تمكين وليس بلطف، فلا يكون واجباً. وكلام أبي هاشم أوجَه. ثمّ اتّفقا على أنّ الله تعالى إذا علم من المؤمن أنّه يكفر إذا بقي فإنّه يَحسُن من الله تعالى إبقاؤه. وخالفهما في ذلك محمود الخوارزميّ. احتجّا بأنّ تكليفه في المستقبل تعريض[٧] للثواب، فحَسُن من الله تعالى فعله كالمبتدأ إذا علم الله منه الكفر.

واحتجّ محمود بأنّه[٨] مفسدة لا يحسن[٩] من الله تعالى فعله. والفرق بين هذا

---

١. الذخيرة في علم الكلام ١٣٦؛ المغني ١١: ٢٣٠ ـ ٢٦٤.

٢. أ، ن: ـ فتجب.

٣. الذخيرة في علم الكلام ١٣٦ ـ ١٤١؛ المغني ١١: ٢٤٩ ـ ٢٦٤.

٤. م: تمكّن.

٥. المحصّل ١٥٢؛ تلخيص المحصّل ١٦٤؛ الذخيرة في علم الكلام ١٣٧؛ شرح الأصول الخمسة ٥١٨؛ أوائل المقالات ١٢٩.

٦. م: + الثواب.

٧. م: تعرّض.

٨. م: + يكون.

٩. فلا يحسن، وفي ن: ولا يحسن.

والتكليف المبتدأ أنّ التكليف المبتدأ لم يحصل[1] منه الغرض وهو التعريض للثواب، وهذا قد حصل منه الغرض وهو التعريض للثواب؛ فلو أبقاه لنقض غرضه. وفي هذا الكلام بعض القوّة.

مسألة في العوض

قال: مسألة: العوض هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم وإجلال.

أقول: هذا حدّ العوض، فالنفع كالجنس. وبقولنا: المستحقّ، يخرج عنه النفع التفضّليّ. وبقولنا: الخالي من[2] تعظيم وإجلال، يخرج عنه الثواب.

هل العوض مساوٍ للألم؟

قال: وهو إمّا أن يكون مساوياً للألم وهو العوض علينا، أو زائداً وهو عليه، وإلّا لقبح إمّا بإيلامه أو بإباحته أو تمكين غير العاقل؛ لأنّ الله خلقه ومكّنه مع عدم خلق ما يميّز القبيح. وذهب قوم إلى أنّها لا يُستَحَقّ بها[3] عوض، وآخرون إلى أنّ العوض عليها.

أقول: العوض إمّا أن يقع في مقابلة الألم[4] أو العمل. أمّا الثاني فإنّه بالقياس إلينا، وأمّا بالقياس إليه تعالى فإنّه يكون ثواباً. وأمّا الأوّل فالألم الصادر إمّا أن يكون منّا أو من الله تعالى. أمّا الصادر منّا فالعوض مساوٍ له، وأمّا الصادر من الله تعالى سواء كان بفعله أو بإباحته كإباحة دم المرتدّ التائب أو بتمكين غير العاقل منه فإنّه يجب أن يكون أزيد من الألم، وإلّا لكان فعله قبيحاً؛ ضرورةَ خلوّه عن

---

١. أ: لا يحصل.
٢. ي: عن.
٣. أ: ـ بها.
٤. ن: الآلام.

فائدة. واختلف الناس في تمكين غير العاقل، هل يستحقّ بفعلها عوض أم لا وعلى من يستحقّ، على ثلاثة أقوال.

في أنّ العوض على الله تعالى

قال قوم: إنّ العوض عليه تعالى[١]؛ لأنّ الله تعالى مكّنها وخلق فيها ميلاً طبيعيّاً إلى الإيلام، ولم يخلق لها عقلاً زاجراً عنه مع أنّه يمكن أن لا يخلقها أو لا يخلق فيها ميلاً أو يخلق فيها عقلاً. وقال آخرون[٢]: إنّ العوض عليها. وقال آخرون[٣]: إنّه لا عوض عنها. والأقرب إلى الصواب الأوّل.

وجوب العوض

قال: وهو واجب إذ الألم بدونه ظلم.

أقول: ذهبت المعتزلة[٤] إلى أنّ[٥] العوض واجب، خلافاً للأشعريّة[٦]. والدليل عليه: أنّه لولا ذلك لكان ظلماً، وهو قبيح يستحيل[٧] صدوره من الله تعالى، والعلم به ضروريّ.

١. شرح الأصول الخمسة ٥٠٠ ـ ٥٠٧؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٣٩ ـ ٢٦٦؛ أوائل المقالات ١٣٠.

٢. نفسه. ٣. نفسه.

٤. الذخيرة في علم الكلام ٢٣٩ ـ ٢٤٢؛ شرح الأصول الخمسة ٢٣٢ ـ ٣٤٢؛ المغني ١٣: ٤٣٧ ـ ٥٦٨.

٥. أ: ـ أنّ.

٦. المغني ١٣: ٣٨٧ ـ ٤٠٤؛ شرح الأصول الخمسة ٤٩٣ ـ ٥٠٧؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٣٩.

٧. أ: فيستحيل.

بحث في التفضّل

قال: وهل يجوز تمكين الله من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله؟ ذهب البلخيّ وأبو هاشم[١] إلى جوازه، واختلفا؛ فقال البلخيّ يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض له، بل يتفضّل الله عليه، ومنعه الجبّائيّ بأنّ الانتصاف واجب والتفضّل جائز، فلا يعلّق الواجب بالجائز. وذهب السيّد المرتضى[٢] إلى منعه؛ لأنّ التفضّل والبقاء جائزان والانتصاف واجب، فلا يعلّق[٣] بهما.

أقول: اختلفت العدليّة في أنّه هل يجوز أن يمكّن الله تعالى الظالم من الظلم ولا عوض له في الحال يوازيه؟ فجوّزه أبو القاسم الكعبيّ المعروف بالبلخيّ وأبو هاشم، ومنعه السيّد المرتضى؛ احتجّا بأنّه من المستبعد أن يكون في جنب الظالم القاهر اليد أعواض توازي ظلمه الواصل إلى كلّ واحد واحد. وهذا ضعيف؛ فإنّه لا استبعاد في أن يحصل له من الآلام التي يفعلها الله تعالى به ما يستحقّ بها[٤] أعواضاً كثيرة توازي ما يفعله من الظلم؛ فإنّ العوض المستحقّ عليه موازٍ لفعله و[٥]المستحقّ على الله تعالى[٦] أزيد. ثمّ إنّهما اختلفا؛ فقال البلخيّ: يجوز خروجه من الدنيا ولا عوض له، بل يتفضّل الله عليه. وقال أبو هاشم: لا يصحّ؛ لأنّ التفضّل جائز والعوض واجب، ولا يصحّ تعليق[٧] الواجب بالجائز، فردّ عليهما السيّد المرتضى رحمه الله بأنّ الانتصاف واجب والتبقية والتفضّل جائزان، فلا تعلّق[٨] بهما.

---

١. المغني ١٣: ٤٦٨ـ ٥٦٨؛ شرح الأصول الخمسة ٣٣٢ ـ ٣٤٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٤٣.
٢. الذخيرة في علم الكلام ٢٤٤ ـ ٢٤٥؛ شرح الأصول الخمسة ٤٩٣ ـ ٥٠٧.
٣. أ: فلا يتعلّق.
٤. أ: به.
٥. م: أو.
٦. ي: ـ تعالى.
٧. أ: تعلّق.
٨. أ: ولا تعلّق.

بحث في المقتول

قال: مسألة: اختلفوا في المقتول[١] لو لم يُقتل. قال[٢] قوم: يجوز أن يعيش. وقال آخرون: يموت قطعاً. وآخرون: يعيش قطعاً. والثاني باطل وإلّا لما ذُمّ الذابح غنمَ غيره، بل كان محسناً[٣]، وهو ضعيف لتفويته الأعواض الزائدة على الله تعالى. والثالث باطل وإلّا لزم الجهل إذ يعلم حياته إلى وقت. وهو ضعيف؛ لجواز أن يعلم أنّه[٤] إن لم يُقتل مات في وقت آخر.

أقول: اختلف الناس في المقتول؛ فقال الجمهور: إنّه قد كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت. وجزم آخرون بموته، وآخرون بحياته.

احتجّ الأوّلون بأنّه لو لا ذلك لانقلب علم الله تعالى جهلاً؛ لأنّه إذا كان عالماً بأنّه يعيش إلى وقت معلوم ثمّ قُتل قبل ذلك[٥] لزم الجهل. وهذا ضعيف؛ لأنّا نقول: إنّه تعالى يعلم أنّه لو لم يُقتَل لعاش إلى تلك الغاية ثمّ ردّ. وأقول: من جزم بالموت بأنّه لو كان كذلك لكان الذابح غنمَ غيره يستحقّ المدح لكونه محسناً. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وهذا الردّ ضعيف لوجهين، الأوّل أنّه لِمَ لا يكون محسناً؟ وإنّما[٦] لم[٧] يعدّه الجمهور محسناً؛ لما ترسّخ في أذهانهم أنّها كانت يجوز أن تعيش، وليس كذلك. الثاني: أنّه لا يكون محسناً من حيث إنّه يفوّته الأعواض على الله تعالى بموتها. ولا شكّ في أنّ العوض عليه أكثر من العوض علينا. وهذا عندي ضعيف؛ فإنّ

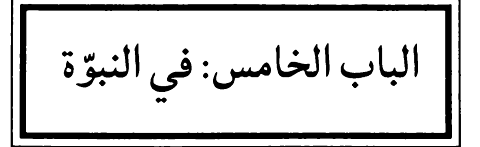
---

١. أ: أنّ المقتول.
٢. أ: فقال.
٣. م: محبّاً.
٤. أ: ـ أنّه.
٥. أ: + الوقت.
٦. م: وإلّا.
٧. ن: ـ لم.

العقلاء إنّما ذمّوه باعتبار ذبحها وإفقادها[١] الحياة لا باعتبار تفويت الأعواض على الله تعالى.

---

١. م: وافتقادها.



الباب الخامس: في النبوّة

قال: الباب الخامس: في النبوّة.

محمّد رسول الله صلّى الله عليه و آله؛ لأنّه (ظهرت المعجزة على يده و)[1] هو القرآن بالتواتر وهو معجزة[2]، ولإخباره عن الغيب كقوله ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[3] إلى غير ذلك. ولتواتر معنى الأخبار بنبوع الماء وانشقاق القمر وإشباع الخلق، وإن كان كلّ واحد لم يبلغ التواتر فمعنى الكلّ متواتر كشجاعة عليّ، ولم يعارضه أحد وإلّا لنقل؛ لتوفّر الدواعي[4] إليه. وأمّا أنّ كلّ[5] من كان كذلك فهو نبيّ لأنّه يقوم مقام التصديق، كمن ادّعى رسالة ملك وقال: إن كنت صادقاً فخالِفْ عادتك، فكلّما قال له ذلك خالفها[6] حكم الكلّ بتصديقه، وكلّ من صدّقه فهو صادق لصدقه، ولأنّه لا يفعل القبيح.

أقول: النبيّ هو الإنسان المُخبِر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر؛ فبالإنسان[7] يخرج الملك، وبالمُخبِر عن الله[8] يخرج المخبر عن غيره، وبقولنا «بغير واسطة أحد من البشر» يخرج العالم الذي يخبر عن الله تعالى بواسطة النبيّ. والمعجز هو أمر خارق للعادة مقرون بالتحدّي مع عدم المعارضة، فالأمر يتناول[9] الفعل الخارق والمنع عن الفعل المعتاد، والخارق للعادة فصل له. وقولنا: «مقرون

---

١. م: ظهر على يده المعجز.

٢. م: معجز.

٣. الروم: ٣.

٤. م: الداعي.

٥. أ: ـ كلّ.

٦. م: خالفهما.

٧. أ، ن: فالإنسان.

٨. م: + تعالى.

٩. أ: تناول.

بالتحدّي»، ليخرج عنه الكرامات والإرهاص والمدّعي الكاذب إذا أخذ معجزة غيره، والتحدّي هو المماراة[١] في الفعل والمنازعة في الغلبة[٢].

دلائل نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله

إذا عرفت هذا فنقول: محمّد رسول الله صلّى الله عليه وآله، خلافاً للمشركين. ويدلّ عليه أنّه ظهرت على يده المعجزة مقرونة[٣] بالتحدّي. وكلّ من كان كذلك فهو نبيّ حقّاً. أمّا المقدّمة الصغرى فلأنّه ظهر على يده القرآن، والقرآن معجز. أمّا الصغرى فبالتواتر، وأمّا الكبرى فلأنّه تحدّى به في قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ﴾[٤] ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[٥]، مع توفّر دواعيهم إلى معارضته وإظهار تكذيبه من غير حاجة إلى القتال. وأيضاً: فإنّه أخبر بالغيب في قوله: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[٦].

وأيضاً: فإنّه[٧] روي عنه أمور كثيرة خارقة للعادة، كانشقاق القمر، وحنين الجذع، وإحياء الميّت، وإطعام الخلق الكثير من الزاد القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه، وغير ذلك من الوقائع الكثيرة. وهذه الوقائع الجزئيّة وإن كان كلّ واحد منها غير متواتر إلّا أنّها قد اشتركت في معنىً كلّيّ منقول[٨] بالتواتر، وهو كونها خارقة للعادة[٩]، أو نقول: إنّ كثرة هذه الأخبار توجب صدق أحدها، وأيّها كان دلّ على الإعجاز كما في شجاعة عليّ عليه السلام؛ فإنّه لم تُنقَل[١٠] الوقائع الجزئيّة

---

١. م: المباراة.
٢. أ، ن: العليّة.
٣. م: المعجز مقروناً.
٤. هود: ١٣.
٥. يونس: ٣٨.
٦. الروم: ٣.
٧. أ: + قد.
٨. م: مقبول.
٩. م: للإجماع.
١٠. م: لم يفعل.

بالتواتر، لكن نُقل عنه بالتواتر معنىً كلّيّ تشترك فيه الجزئيّات المنقولة بالآحاد، فقد[١] ثبت أنّه[٢] ظهر على يده المعجزة[٣] ولم يعارضه أحد وإلّا لنقل؛ لأنّه من الوقائع المشهورة التي تشتدّ الدواعي إلى نقلها، ولمّا لم تُنقَل دلّ على أنّها لم توجد. وأمّا أنّ كلّ من كان كذلك فهو نبيّ فلأنّ خلق المعجز من الله تعالى عقيب الدعوى يقوم مقام التصديق؛ فإنّ الإنسان إذا ادّعى رسالة الملك وقال: أيّها الملك، إن كنت صادقاً في دعوى الرسالة فخالِفْ عادتَك، ففعل الملك ذلك، وتكرّر السؤال من الرسول والفعل من الملك، فإنّ العقلاء يجزمون بصدق الرسول، فكذلك هاهنا. وأمّا أنّ كلّ من صدّقه الله تعالى فهو صادق، فلأنّ الله تعالى[٤] صادق، فلو صدّق الكذّاب لم يكن صادقاً، ولأنّه تعالى لا يفعل القبيح. وإظهار المعجز على يد الكاذب إغراء بالقبيح فهو قبيح، ولأنّه يلزم أن لا يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الصادق.

في معنى التواتر

قال: فإن قيل: إن عَنَيتُم بالتواتر ما حصل به العلم ـ وأنتم تستدلّون بالتواتر على حصول العلم ـ دار.

أقول: لمّا فرغ من الاستدلال على ثبوت النبوّة شرع في الاعتراض على الدليل مع الجواب عنه، فاستفسر أوّلاً عن معنى التواتر، وقال: إن عنيتم بالتواتر الخبرَ المفيد للعلم لزم الدور؛ لأنّكم الآن في مقام الاستدلال بثبوت الخبر المتواتر على ثبوت العلم بالنبوّة، فلو كان الخبر المتواتر هو الموجب للعلم لزم إثبات

---

١. أ: وقد.
٢. أ: + قد.
٣. م: المعجز.
٤. أ: ـ تعالى.

الشيء بنفسه. وإن عنيتم به معنىً آخر فلابدّ من بيانه.

كيفيّة حصول العلم بالتواتر

قال: سلّمنا، لكن لا يفيد العلم؛ لأنّ كلّ واحد يجوز كذبه، فكذا[١] الكلّ كالحوادث، ولأنّ حصول العلم بكلّ واحد محال لجواز كذبه، فعند الاجتماع إن حصل زائد تسلسل وإلّا لم يُفِد العلم.

أقول: لمّا استفسر عن معنى التواتر واعترض عليه سلّم ذلك الاعتراض وشرع في بيان أنّ التواتر[٢] لا يفيد العلم، وهذا مذهب لقوم. واستدلّ عليه بوجهين، الأوّل: أنّ كلّ واحد من المتواترين يجوز كذبه، فالمجموع كذلك. كما أنّ كلّ واحد من الحوادث حادث والمجموع[٣] حادث. الثاني: أنّ حصول العلم إمّا أن يكون معلّلاً بقول كلّ واحد واحد أو بقول المجموع، والقسمان باطلان. أمّا الأوّل: فلأنّ كلّ واحد يجوز كذبه، ولأنّا نعلم بالضرورة أنّ خبر[٤] الواحد لا يفيد العلم، ولأنّه يلزم اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد. والثاني باطل؛ لأنّ كلّ واحد لمّا لم[٥] يكن علّة في حصول العلم فعند الاجتماع إن لم يحصل أمر زائد لم يكن المجموع مفيداً للعلم، وإن حصل فحصول ذلك الأمر الزائد إمّا أن يكون معلّلاً بكلّ واحد أو بالمجموع. والأوّل باطل وإلّا لكان كلّ واحد علّة لعلّة العلم، وهو باطل لما مضى. والثاني يلزم[٦] التسلسل.

---

١. م: فكذلك.
٢. م: المتواتر.
٣. ي: فالمجموع.
٤. م: الخبر.
٥. م: ـ لم.
٦. أ: + منه.

في أنّ تحصيل العلم بالتواتر غير معلوم، و جوابه

قال: سلّمنا، لكن يتوقّف على الإحساس ولا يفيد العلم؛ لجواز[١] خلق شخص مماثل، لقوله: ﴿وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾[٢].

أقول: بعد تسليم عدم[٣] ورود الوجهين الدالّين على أنّ خبر التواتر لا يفيد العلم شرع في بيان أنّه وإن كان يمكن[٤] أن يفيد العلم لكنّه غير معلوم. وبيانه: أنّ خبر التواتر شرطه الانتهاء إلى المحسوس، فإنّ أهل الأرض لو أخبروا بكون الإله تعالى موجوداً أو قادراً أو عالماً لما[٥] أفاد إخبارُهم العلم. وإذا كان كذلك فنقول: الحسّ قد يكذب؛ فإنّه لا يميّز بين الشيء ومثله، ولهذا إذا توالت الأمثال على الحسّ حسبها شيئاً واحداً، فنقول: لِم لا يجوز أن يكون المرئيّ ليس هو النبيّ بل شخص آخر خلقه الله تعالى في الحال مماثل له، فإنّه ممكن. والذي يدلّ على تجويز هذا الاحتمال قوله تعالى: ﴿وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾. وإذا جاز ذلك في عيسى عليه السلام فلِمَ لا يجوز في سائر الأنبياء؟

إعجاز القرآن و تواتره

قال: سلّمنا، لكن يجوز إنزال القرآن على نبيّ اسمه محمّد فقَتَله[٦] هذا وأخذه منه. سلّمنا، لكن لا[٧] نسلّم إعجازه. قوله: للتحدّي[٨]، لقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾[٩].

---

١. م: الجواز.
٢. النساء: ١٥٧.
٣. أ: ـ عدم.
٤. م: ممكن.
٥. م: ـ لما.
٦. أ: فقبله.
٧. م: ـ لا.
٨. أ: التحديّ.
٩. يونس: ٣٨.

قلنا: نمنع أنّه من القرآن والمتواتر[١] إنّما هو المجموع[٢]؛ لأنّ حفظته كانوا في زمانه عليه السلام ستّة أو سبعة، ولإنكار ابن مسعود[٣] الفاتحة والمعوّذتين مع تعظيم[٤] الصحابة له.

أقول: بعد تسليم التواتر بأنّ محمّداً عليه السلام أتى بالقرآن، ورد عليه المنع من جهة أخرى، وهو أن يقال: لِمَ قلتم إنّ ذلك الذي ظهر على يده هو هذا؟ ومع تسليم هذا لا نسلّم إعجاز القرآن، وآيات التحدّي نمنع أنّها من القرآن. لا يقال: إنّها متواترة كما أنّ باقي القرآن كذلك؛ لأنّا نقول: المتواتر هو مجموع القرآن لا كلّ (واحد واحد)[٥] من أفراده؛ فإنّ حفظته في زمانه كانوا قليلين، ولأجل هذا أنكر ابن مسعود المعوّذتين والفاتحة، مع أنّه كان من أكابر الصحابة.

حقيقة الاختلافات في القرآن

قال: ولأنّ قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾[٦] يدلّ على أنّه من غيره، للاختلاف[٧] اللفظيّ كالقراءات[٨]، والمعنويّ كالمتشابهات والمحكمات.

أقول: بعد تسليم أنّ القرآن معجز مَنَع أن يكون من عند الله[٩]. واستدلّ عليه بالقرآن، وهو قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾. وهذا

---

١. م: والتواتر.
٢. م: للمجموع.
٣. الدرّ المنثور ١: ٢ و ٦: ٤١٦؛ فتح الباري ٨: ٦٠٤.
٤. أ: تسليم.
٥. أ: واحد.
٦. النساء: ٨٢.
٧. م: بالاختلاف.
٨. أ: كالقرآن.
٩. م: + تعالى.

يدلّ على أنّه لو كان من عند الله لَما وجد[١] فيه الاختلاف، لكنّ الاختلاف فيه موجود؛ فإنّ[٢] الاختلاف إمّا لفظيّ و إمّا معنويّ. أمّا الاختلاف اللفظيّ فظاهر في القرآن؛ فإنّ القراءات اختلاف لفظيّ. و أمّا المعنويّ فلأنّ[٣] فيه محكماً و متشابهاً و ناسخاً و منسوخاً و عامّاً و خاصّاً، و هذه معانٍ و أحكام مختلفة.

الاعتراض على التحدّي بألفاظ القرآن، و جوابه

قال: سلّمنا، لكن دلالات الألفاظ ظنّيّة، فلا يكون التحدّي معلوماً. سلّمنا، لكن نمنع وصول التحدّي إلى كلّ الأمّة. سلّمنا، لكن نمنع عدم المعارضة. قوله: و إلّا لوصل للداعيّ[٤]. قلنا: نمنع الداعي.

أقول: المستدلّ بيّن التحدّي بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ و غيره من الآيات، فاعترض[٥] عليه المعترض بأنّ هذا دليل[٦] لفظيّ، و الدلائل اللفظيّة لا تفيد اليقين؛ لتوقّفها[٧] على ظنّيّات عشرة على ما مضى.

سلّمنا وجود التحدّي، لكن لا يلزم من وجود التحدّي الإعجاز؛ لوجهين. الأوّل: أنّه يجوز أن يكون التحدّي قد وصل إلى بعض الأمّة و لم يصل إلى الباقي، فلعلّ[٨] الذي لم يصل إليه قد كان قادراً على المعارضة. الثاني: لِمَ لا يجوز أن يكون قد عورض؟ قوله: لو كان كذلك لنقل لوجود[٩] الداعي. قلنا: لا نسلّم وجود الداعي بل الداعي حاصل بالنسبة إلى عدم النقل للخوف.

---

١. أ، م، ن: وجدنا.
٢. م: بأنّ.
٣. ن: فإنّ.
٤. ن: الداعي.
٥. ن: و اعترض.
٦. أ: الدليل.
٧. ن: لتوقّفه.
٨. أ: و لعلّ.
٩. م: الوجود.

عدم المعارضة لا يدلّ على الإعجاز

قال: سلّمنا أنّهم ما عارضوا، لكن لا يدلّ على الامتناع؛ لجواز كون[١] خُطَبهم أفصح و أشهر عند العقلاء. سلّمنا، لكن القارئ آتٍ بالمِثل.

أقول: المستدلّ ذكر أنّهم لم يعارضوه فكان معجزاً، فاعترض عليه السائل بأنّ عدم المعارضة لا يدلّ على الإعجاز. نعم، عدم القدرة على المعارضة يدلّ عليه، لكن لا يلزم من عدم المعارضة عدم القدرة عليها، فلِمَ لا يجوز أن يكون[٢] قد كانوا قادرين على المعارضة و لم يعارضوا فلا يكون معجزاً؟ سلّمنا ذلك، لكن هنا ما يدلّ على أنّهم عارضوا. و بيانه: أنّ القارئ للقرآن آتٍ بمِثل القرآن لاستحالة أن يكون القارئ آتياً بنفس القرآن المُنزَل.

اعتراض آخر على إعجاز القرآن، و جوابه

قال: و أخبار الغيب نمنع تواتر آياتها. سلّمنا، لكن المنجّمين يخبرون بالغيب، و المعجزات ما بلغت مجموعها تواتراً.

أقول: هذا اعتراض على الوجهين الآخرين الدالّين على أنّه أتي بالمعجز. أمّا على الوجه الأوّل فلِمَ قلتم إنّه أخبر بالغيب، و ما تذكرونه من الآيات فلم قلتم إنّه من القرآن؟ و نحن نمنع أن يكون متواترة[٣] كما هو[٤] في آيات التحدّي. سلّمنا أنّه أخبر بالغيب، لكن لا يدلّ على الإعجاز؛ فإنّ العادة جارية بذلك كما في حقّ المنجّمين. و أمّا على الوجه الثاني فلأنّ مجموعها ما بلغت تواتراً و لا آحادها، فلا تفيد العلم.

---

١. ي: أن تكون.
٢. ي: أن يكونوا.
٣. ي: متواتراً.
٤. م: ـ هو.

اعتراضات على المعجزة، و جوابها

قال: سلّمنا، لكن تجويز المعجز يدلّ على السفسطة؛ لجواز انقلاب البحر ذهباً[١] لنبيّ.

أقول: هذه معارضة دالّة على أن لا معجز هناك، و هي ظاهرة.

في أنّ المعجز من فعل الله تعالى

قال: سلّمنا، لكن نمنع أنّه فعل الله[٢]؛ لجواز اختصاصه بمزاج أو نفس أو غذاء اقتضى هذا، أو أعانته الجنّ أو الملائكة. و القول بعصمتهم ثابت بنبوّته فلا يندفع به الاحتمال، و إلّا دار.

أقول: هذا اعتراض على المقدّمة الثانية، و هي أنّ المعجزة من فعل الله تعالى. و بيانه من وجوه، أحدها: (أن يقال:)[٣] إنّ الإنسان عبارة عن العناصر الممتزجة نحواً[٤] من الامتزاج. و لا شكّ أنّ مقادير تلك العناصر مختلفة بالنسبة إلى الأشخاص، فلِمَ لا يجوز أن يكون مزاج النبيّ اقتضى هذا الفعل الخارق، و مزاج غيره مخالف له عاجز عنه؟

و ثانيها: أن يقال: إنّ[٥] الإنسان عبارة عن النفس الناطقة، فنقول: يجوز أن تكون النفوس مختلفة، فيحصل من بعضها من الآثار الغريبة ما لا يحصل من الأخرى.

و ثالثها: أن نسلّم تساوي الأشخاص في المزاج و النفوس إلّا أنّ للأغذية

---

١. م: دهناً.
٢. م، ن: + تعالى.
٣. ليس في م.
٤. أ، م، ن: + ما.
٥. أ: - إنّ.

تأثيرات عظيمة مختلفة في الأبدان، فلِمَ لا يجوز أن يكون هناك غذاء يقتضي تناوله هذا الأثرَ الغريب وقد تناوله النبيّ ولم يتّفق لغيره؟

ورابعها: أنّه يجوز[١] أن يكون ذلك من فعل الجنّ والشياطين. والقطع بثبوتهم وإن كان مستفاداً منه[٢] إلّا أنّ التجويز حاصل قبل ثبوت نبوّتهم.

وخامسها: أن يكون ذلك من فعل بعض الملائكة. لا يقال: الملائكة معصومون لا يصدر عنهم القبيح، وفعل المعجز على يد الكاذب قبيح؛ لأنّا نقول: عصمتهم إنّما ثبتت بقولهم، وقولهم إنّما يكون حجّة بصدقهم[٣]، وصدقهم متوقّف[٤] على عصمتهم، فيلزم الدور.

فعل المعجز لأجل التصديق

قال: سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ الغرض التصديق؛ لجواز أن يكون ابتداء عادة؛ فإنّ كلّ حادث خارق[٥] للعادة، ولجواز أن يكون التصديق لنبيّ آخر وللإرهاص[٦]، أو فعله عقيب الادّعاء كالمتشابه.

أقول: هذا اعتراض[٧] على المقدّمة الثالثة، وهي: أنّ الله تعالى فَعَلَه[٨] لأجل التصديق. وبيانه من وجوه:

الأوّل: أن يكون ابتداء عادة؛ فإنّ ابتداء خلق كلّ شيء يكون خارقاً للعادة وليس معجزاً؛ لأنّ المراد استمراره.

---

١. ي: جوّز.
٢. م: منهم.
٣. ي: لصدقهم.
٤. ن: يتوقّف.
٥. م: ـ خارق.
٦. ى: والإرهاص.
٧. م: الاعتراض.
٨. أ: جعله.

الثاني : أن يكون تكرار[١] عادة متطاولة؛ فإنّ فلك الثوابت لا تتمّ دورته إلّا في ستّة و ثلاثين ألف سنة، فوصوله إلى النقطة[٢] التي فارقها إذا كان في هذه المدّة توهّم العقلاء أنّه خارق للعادة، و ليس كذلك.

الثالث : لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك تصديقاً لنبيّ آخر أو[٣] إرهاصاً؟

الرابع : أنّكم تستدلّون على أنّه فعله لأجل التصديق بأنّه فعله[٤] عقيب الدعوى، فلو لم يكن المراد منه التصديق لكان قبيحاً إذ فيه إغراء بالجهل، فنقول: لِمَ لا[٥] يكون قد فعله عقيب الدعوى لا للتصديق[٦] بل لشيء آخر حتّى تشتدّ البليّة و تَعظُم المشقّة فيزداد الثواب، و ذلك كما في إنزال المتشابهات.

شبهات منكري النبوّات :
الشبهة الأولى

قال : سلّمنا، لكن يعارض بأنّ التكليف محال؛ لأنّ الجبر حقّ فلو كلّف فعل القبيح.

أقول : احتجّ منكرو النبوّات بوجوه، الأوّل: أنّ القول بالتكليف محال، فالقول بالنبوّة محال. أمّا الأوّل فلأنّ الجبر حقّ على ما مضى، فلو كان التكليف حاصلاً لزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقبيح. و التالي باطل، فالمقدّم مثله. و أمّا الثاني فلأنّ النبيّ إنّما يأتي لبيان التكاليف، فإذا انتفت النبوّة.

---

١. أ، م، ن: تكرير.
٢. ي: المدّة.
٣. أ: و.
٤. ي: فعل.
٥. ن: ـ لا.
٦. أ: التصديق.

الشبهة الثانية

قال: و لأنّ الغرض[١] إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إليه و إلّا فعبث أو العدم فظلم.

أقول: هذا هو الوجه الثاني لنُفاة النبوّة، و تقريره: أنّ الغرض من النبوّة هو التكليف، فهو إمّا أن يكون معلوم الوقوع و هو يستلزم الغنى عن النبوّة فتكون النبوّة عبثاً، أو معلوم العدم فيلزم الظلم؛ لأنّه إذا كلّف مع علمه بأنّه لا يقع كان الظلم حاصلاً.

الشبهة الثالثة (شبهة البراهمة)

قال: و لأنّ الفعل إمّا معلوم الحسن أو القبح فلا[٢] حاجة إليه، أو مجهولهما. فإن احتيج[٣] إليه حَسُن و إلّا ترك؛ لاحتمال الضرر فلا حاجة إلى النبيّ.

أقول: هذه شبهة ثالثة، و هي من شُبه البراهمة[٤]. قالوا: إنّ النبيّ لا فائدة فيه، فلا يجوز إرساله من الله تعالى. أمّا الصغرى فلأنّ الفعل إمّا أن[٥] يُعلم كونه حسناً أو قبيحاً أو لا يعلم أحد الوجهين فيه؛ فإن عُلم منه[٦] أنّه حسن جاز فعله، سواء كان هناك نبيّ أو لم يكن. و إن عُلم قبحه لم يَجُز فعله، و إن جُهل الأمران فلا يخلو إمّا أن يكون فعله في محلّ الحاجة و الضرورة أو لا يكون، فإن كان الأوّل جاز فعله لمكان الضرورة، و إن كان الثاني لم يَجُز فعله لجواز أن يكون مفسدة، فقد ظهر أنّه

---

١. ن: العوض.
٢. أ، م: و لا.
٣. م: احتجّ.
٤. شرح الأصول الخمسة ٣٨٠ ـ ٣٨٣؛ المغني ١٥: ١٩؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٠٢؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٦؛ تمهيد الأصول في علم الكلام ٣١٤؛ تلخيص المحصّل ٣٥٨.
٥. م: ـ أنْ.
٦. م: ـ منه.

لا فائدة في النبوّة. و أمّا الكبرى فظاهرة.

الشبهة الرابعة

قال: و لأنّ الشرع عبث، فإنّ يوم العيد و قبله متساويان مع اختلاف الحكم.

أقول: هذه شبهة رابعة، و تقريرها: أنّ الشرع عبث فلا يجوز فعله من الله تعالى. بيان الصغرى: أنّا نعلم بالضرورة أنّ آخر يوم من رمضان مساوٍ لأوّل يوم من شوّال مع أنّ صوم الأوّل واجب و صوم الثاني حرام، فقد اختلفا في الحكم مع أنّه لا حكم[١] هناك يقتضي هذا الاختلاف. و أمّا الكبرى فظاهرة.

شبهة اليهود في إبطال نبوّة نبيّنا صلّى الله عليه وآله

قال: و لأنّ النّسخ باطل؛ لأنّ موسى إن بيّن دوام شرعه لم يُنسَخ و إلّا كذب وجاز في شرعكم، ولو[٢] لم يبيّن اقتضى الفعل مرّة و إن بيّن عدمه نقل، و لأنّه يلزم البداء، و لأنّ اليهود تواتروا بقول موسى[٣]: **تمسّكوا بالسبت أبداً**[٤].

أقول: هذه شبهة اليهود على إبطال نبوّة محمّد عليه السلام. و تقريرها: أنّ النسخ باطل، فالقول بنبوّة محمّد عليه السلام باطل. أمّا الصغرى فمن وجوه:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام إمّا أن يكون قد بيّن أنّ شرعه دائم، أو بيّن أنّ شرعه غير دائم، أو لم يبيّن واحداً منهما. فإن كان الأوّل استحال انقطاعه و إلّا لزم كذبه، و لأنّه لو جاز أن يخبر بالدوام مع انقطاعه جاز في دينكم ذلك. و إن كان

---

١. أ: لا حكمة.
٢. أ، م: و إنْ، ن: فإنْ.
٣. ن: + عليه السلام.
٤. **الكتاب المقدّس** (العهد العتيق و العهد الجديد)، سِفر الخروج، الفصل ٣١، الآية ١٣ ص ١٦٣ (من النسخة الفارسيّة)؛ **أصول السرخسيّ** ٢: ٥٥؛ **المحصول للرازيّ** ٣: ٣٠١.

الثاني لزم أن ينقل إلينا نقلاً متواتراً كنقل أصل شرعه؛ لتوفّر الدواعي على نقله. ولمّا لم ينقل علمنا أنّه لم يبيّن عدم دوامه. وإن كان الثالث اقتضى الفعل مرّة واحدة؛ لأنّ الأمر المطلق لا يدلّ على التكرار، وهو باطل اتّفاقاً.

الثاني: أنّه يلزم البداء أو فعل القبيح على الله تعالى. والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الفعل المأمور به إمّا أن يكون مصلحة أو مفسدة؛ فإن كان الأوّل استحال النهي عنه، وإلّا لزم الأمر الثاني. وإن كان الثاني فإمّا أن يكون الله تعالى عالماً به وقد أمر أو لا. وعلى التقدير الأوّل يلزم الثاني، وعلى التقدير الثاني يلزم الأوّل. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

الثالث: أنّ اليهود قد تواتروا بنقل قول موسى عليه السلام: **تمسّكوا بالسبت أبداً.**

جواب شبهة منكري الإعجاز والتواتر

قال: والجواب: أنّا نستدلّ بالتواتر على ضروريّة العلم. وأمّا الكلام على التواتر فكلام على الضرورة مردود. وقوله: كلّ واحد يجوز كذبه، قلنا: ليس إذا ثبت حُكم لكلّ[1] فرد ثبت للكلّ اعتبر[2] العشرة، والمثال لا يفيد الكلّيّة. قوله: إن لم يحصل زائد لم يُفد العلم، ممنوع.

أقول: أجاب عن السؤال الأوّل بدفع الدور. وتقريره: أنّ التواتر استدللنا به على كون العلم ضروريّاً لا على حصول العلم، فلا نقول: العلم قد حصل؛ لأنّ خبر التواتر قد حصل حتّى يلزم الدور.

و[3]عن الاعتراض بالوجهين على الدور من حيث الإجمال ومن حيث

---

١. م: الكلّ. ٢. ن: عبر.

٣. م: ـ و.

التفصيل. أمّا من حيث الإجمال فلأنّه كلام على الضروريّ فلا يسمع. وأمّا من حيث التفصيل فنقول:

قوله في الوجه الأوّل: كلّ واحد يجوز كذبه فالمجموع كذلك، متّصلة غير واضحة اللزوم[١]؛ فإنّه ليس إذ أثبت الحكم لكلّ فرد يلزم ثبوته للمجموع، بل الحقّ أنّها كاذبة؛ فإنّ كلّ واحد من العشرة فرد واحد، والمجموع ليس كذلك. وما ذكروه من المثال في الحوادث وإن كان مذهباً لبعض المتكلّمين[٢] فليس بصحيح عندنا، والتمثيل به لا يفيد اليقين على تقدير الصحّة. والفرق أنّ كلّ واحد إذا سبقه العدم فالمجموع سبقه العدم؛ لوجوب تأخّر المجموع عن أجزائه المتأخّرة[٣] عن العدم.

قوله في الوجه الثاني: إن لم يحصل زائد لم يُفِد العلم، ممنوع؛ فأين البرهان؟ ثمّ إنّا نقول: هذا يقتضي أن لا تحصل ماهيّة مركّبة، وهو باطل بالضرورة.

قتل النبيّ لا ينافي رسالته

قال: قوله: يجوز أن يقتل النبيّ، قلنا: هذا مُنتفٍ بالضرورة، ولأنّ القرآن يدلّ على تخصيصه بقوله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾[٤] ويوم أُحُد ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ﴾[٥]، ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ﴾[٦] إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على وقائعه عليه السلام.

أقول: هذا الجواب ظاهر، فإنّا نعلم قطعاً أنّه هو المرسل.

---

١. م: للزوم.

٢. كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٠٥ـ٣٠٦.

٣. أ: المتأخّر، م: بالمتأخّر.

٤. التوبة ٢٥.

٥. آل عمران ١٥٣.

٦. التحريم: ٣.

في تواتر القرآن جملة

قال: قوله[١]، المتواتر[٢] جُملتُه[٣]، قلنا: و آحاده بالضرورة. قوله: الحفظة قليلون، قلنا: لجملته و تفاريقه محفوظة بجملة[٤] متواترة، و قراءة ابن مسعود من الآحاد لا تعارض المتواتر. سلّمنا، لكنّ ابن مسعود أنكر كونهما قرآناً لا نزولهما، و نحن يكفينا النزول.

أقول: الجواب عن قوله: آيات التحدّي غير متواترة فإنّ الحفظة للقرآن قليلون، أن نقول: كما علمنا أنّ جملته متواترة فكذلك[٥] آحاده بالضرورة، وكون الحفّاظ له قليلين لا يقدح في تواتره و تواتر آحاده؛ لأنّ آحاده محفوظة بجملة[٦] متواترة.

و **الجواب** عن قوله: إنّ ابن مسعود أنكر المعوّذتين، أنّ قول ابن مسعود لا يفيد اليقين، فلا يعارض المتواتر الذي يفيد اليقين. على أنّا لو سلّمنا ذلك لكنّا نقول: ابن مسعود أنكر كونهما قرآناً ولم ينكر نزولهما، و النزول كافٍ لنا في هذا المقام.

اختلاف الألفاظ و القراءات لا يضرّ بتواتر القرآن

قال: قوله: الاختلاف يدلّ على كونه من عند غير الله، قلنا: استثناء عين التالي عقيم، و إن انعكس فالجزئيّة لا تصلح مقدّمة الاستثناء. سلّمنا، لكنّ القراءات ليست مختلفة، لقوله عليه السلام: **أُنزل[٧] القرآن[٨] على سبعة**

---

١. م: قول.
٢. أ: التواتر.
٣. أ، ن: جملة.
٤. أ: لجملة، م: الجملة.
٥. أ: فكذا.
٦. أ: لجملة.
٧. ي: نزل.
٨. أ، ن: ـ القرآن.

أحرف[١]، والمعنى متّفق على تأويل العلماء.

أقول: تقرير الجواب عن قوله: لمّا قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[٢] أنّه ليس من عند الله؛ لوجود الاختلاف اللفظيّ والمعنويّ، أن نقول: كونه من عند غير الله إذا كان ملزوماً للاختلاف لا يقتضي أن يكون الاختلاف ملزوماً لكونه من عند غير الله؛ فإنّ استثناء عين التالي لا ينتج؛ لاحتمال كونه أعمّ. لا يقال: نعكس هذه القضيّة إلى قولنا: قد يكون إذا وجد فيه الاختلاف يكون من عند غير الله، ثمّ نستثني عين المقدّم فينتج عين التالي؛ لأنّا نقول: القضيّة الجزئيّة لا تصلح مقدّمة للاستثناء[٣]؛ لجواز أن يكون زمان الاتّصال غير زمان وجود المقدّم. سلّمنا ذلك، لكن نمنع وجود الاختلاف والقراءات[٤] من عند الله[٥]، فإنّه نُقل عن النبيّ عليه السلام أنّه قال: **إنّ[٦] القرآن أُنزل على سبعة أحرف**. وأمّا المعنى فليس بمختلف؛ فإنّ العلماء تأوّلوا تلك الألفاظ المتشابهة بتأويلات غير بعيدة عن الاستعمال.

في أنّ الدلائل اللفظيّة يقينيّة

قال: قوله: الدلائل اللفظيّة ظنّيّة. قلنا: قد تنتفي المفاسد بالضرورة، وهو هنا كذلك. قوله: نمنع وصول التحدّي إلى الكلّ. قلنا: يكفي الفصحاء. قوله: لا نسلّم الداعي. قلنا: الداعي ظاهر؛ لكونه من الأمور الشهيرة، ولأنّه مسقط للتكليف[٧].

---

١. بصائر الدرجات ٢١٦ حديث ٨؛ الكافي ٢: ٦٣٠ حديث ١٣؛ صحيح البخاريّ ٦: ١٠٠؛ مسند أحمد بن حنبل ١: ٢٤ (وموارد كثيرة).

٢. النساء: ٨٢.

٣. ي: الاستثناء.

٤. أ، ن: والقرآن.

٥. أ، م: + تعالى.

٦. أ: ـ إنّ.

٧. م: للتكاليف.

قوله: لعلّ أشعارهم أفصح. قلنا: هذا جهالة. قوله: القارئ آتٍ بالمِثل. قلنا: هذا ركيك؛ فإنّ من حفظ قصيدة شخص ثمّ أنشدها وعارضه بها سفّهه كلّ عاقل. والتزم أبو الهذيل والجبّائيّ[١] لهذه الشبهة أنّ[٢] الحكاية نفس[٣] المحكيّ، وهو باطل ضرورةً[٤].

أقول: الدلائل النقليّة تتوقّف على عشرة أمور ظنيّة قد بيّنّاها فيما مضى، وقد تنتفي تلك الأمور فتكون الأدلّة النقليّة يقينيّة. وهاهنا كذلك؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ آيات التحدّي لم يُرَد منها[٥] المجاز ولا هي مشتركة ولا أُريد بها التخصيص ولا نُسخت، وغير ذلك من المفاسد المذكورة. والداعي إلى المعارضة أنّ القرآن من الأمور الشهيرة، فتتوفّر الدواعي على معارضته[٦] لو أمكنت بالضرورة، ولأنّ المعارضة مُسقطة للتكليف. وأجاب عن قوله: إنّ القارئ آتٍ بالمِثل[٧]، بأنّه باطل بالضرورة؛ فإنّا نعلم أنّ من أنشد قصيدة لغيره لا يقال: إنّه مُعارِض له. وأبو الهذيل وأبو عليّ الجبّائيّ ذهبا إلى[٨] أنّ الحكاية هي نفس المحكيّ حذراً من هذه الشبهة. وقد التزما في هذا ما هو معلوم البطلان؛ فإنّ الحروف والأصوات تُعدم في ثاني زمان الوجود، فكيف يمكن أن يقال: إنّ ما ينطق به بعد ذلك هو نفس ذلك المعدوم مع أنّ المعدوم تستحيل إعادته، ولأنّه لو تكلّم شخصان بالقرآن يكون العرض الواحد قائماً في محلّين، ولأنّه يلزم أن يكون مَن تكلّم بالحلاوة والحرارة أن يدركهما في لسانه، وهذا باطل بالضرورة.

---

١. المغني ٧: ١٨٧ ـ ١٩١.
٢. ن: إذ.
٣. م: النفس.
٤. ن: بالضرورة.
٥. ي: بها.
٦. م: معارضة.
٧. م: ـ بالمثل، ن: بمثله.
٨. م: ـ إلى.

في أنّ آيات الغيب متواترة كآيات التحدّي

قال: و آيات الغيب متواترة كآيات التحدّي. قوله[١]: المنجّمون يخبرون به. قلنا: لا نسلّم، بل بأمور معتادة متطاولة من طبيعة ذلك الشكل حصول المخبر.

أقول: الفرق بين المنجّم والرسول أنّ الأوّل إنّما يخبر بما يكون معتاد الحصول عند بعض التشكّلات السماويّة، و أمّا الرسول فإنّه ليس كذلك.

إنكار تواتر مجموع القرآن إنكار للبديهيّ

قال: وإنكار تواتر المجموع إنكار البديهيّة. قوله: انخراق العادة محال، ممنوع فإنّ كلّ جسم يصحّ عليه ما يصحّ على الباقي.

أقول: جسم العصا و جسم الحيّة متساويان في الجسميّة، فيجب استواؤهما في القبول للصور المختلفة والأعراض المتغايرة، فجاز انقلابها من أحدهما إلى الآخر، و لا يلزم من ذلك المحال.

المعجزة من فعل الله تعالى

قال: و أمّا فعل المعجزة[٢] فإنّا بيّنّا أنّه فعلها و إلّا لفعل القبيح.

قوله: يجوز أن يكون غرضه غير التصديق. **قلنا**: هذا باطل بالضرورة، ولدلالته على القبيح[٣]، فخرج جواب الابتداء و تصديق آخر والإرهاص ـ على أنّ المعتزلة[٤] ينفونه ـ والكرامات. والفرق بينه وبين إنزال المتشابهات

---

١. ي: وقوله.
٢. أ: المعجز.
٣. م، ن: القبح.
٤. المغني ١٥: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ شرح المواقف ٥٤٨؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٣٢ ـ ٣٣٧.

أنّ[١] المفسدة الحاصلة عنه[٢] لا يمكن رفعها، بخلاف المتشابه لدفعها بالنظر.

أقول: قد مضى أنّه لو كانت المعجزة لا من فعله تعالىٰ لزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقبيح، وكذلك لو كان غرضه غير التصديق. والفرق حاصل بين فعل المعجز عقيب الدعوى من الكاذب وبين إنزال المتشابهات (أنّ المفسدة الحاصلة من فعل[٣] المعجز لا يمكن رفعها لا بالضرورة ولا بالنظر، بخلاف المتشابهات)[٤]؛ فإنّا نعلم بالنظر أنّ الله تعالى ليس بجسم فيتأوّل المتشابه، فافترقا.

حسن التكليف و دفع الشبهة فيه

قال: والتكليف قد مرّ وجوبه، وكذا الغرض والحسن والقبح وإن كانا معروفين لكن الفائدة التأكيد وغيره. وأمّا العبث فممنوع؛ لجواز مصلحة مجهولة. وأمّا شرع موسى عليه السلام فجاز أن يكون قد بيّن انقطاعه ولم يُنقَل؛ لفقد تواترهم. قوله: «يفضي إلى البداء» ممنوع، لجواز حدوث مصلحة في وقت آخر. وبالأوّل خرج الجواب عن التواتر.

أقول: المعارضة الأولى والثانية لنُفاة التكليف قد[٥] سبق الجواب عنهما[٦] في باب حسن التكليف. وعن الثالثة من وجهين، الأوّل: أن نقول[٧]: الحسن والقبح وإن كانا معلومين لكنّ فائدة النبوّة التأكيد؛ فإنّ في تطابق الأدلّة العقليّة والسمعيّة يحصل من القوّة ما لا يحصل من أحدهما. وأيضاً: فهنا فوائد أُخر غير التأكيد، وهو من وجوه:

---

١. أ: ـ أنّ.
٢. أ، ن: منه. م: ـ عنه.
٣. أ، ن: ـ فعل.
٤. ليس في م.
٥. أ: وقد.
٦. أ، ن: عنها.
٧. م: + إنّ.

أحدها: انقطاع عذر المكلّف في ترك الطاعة كما قال تعالى: ﴿لِئَلّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[١]. قالوا: و تلك الحجّة أن يقول العبد: إنّ الله لو خلقني لعبادته لأرسل إليّ من يعرّفني كيفيّة العبادة، أو أنّ العبد يقول: إنّ الله خلق فيّ الشهوة و الميل الطبيعيّ و السهو[٢] و الغفلة فهلّا أرسل رسولاً يذكّرني حين[٣] الغفلة و يتوعّدني حال الفعل للقبيح[٤]، أو أن يقول: علمتُ أنّ الإيمان حسن و الكفر قبيح و لم أعلم استحقاق الثواب الدائم على الأوّل و العقاب الدائم على الآخر[٥].

و **ثانيها**: أنّ الإنسان لا يمكن أن يعيش إلّا مع مشاركة[٦] من بني نوعه و اجتماع، و هو مظنّة التنازع[٧] و الفساد، فلابدّ من زاجر. و العلم بالقبيح[٨] غير كافٍ؛ لاستسهال أكثر الناس صدور القبيح عنهم، فلابدّ من الرسول المنذر بوقوع (العقاب[٩] الزاجر عن وقوع)[١٠] الفساد.

و **ثالثها**: الصناعات خفيّة لا يمكن الاطّلاع عليها، و هي[١١] أمور ضروريّة[١٢] في بقاء النوع، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

و **رابعها**: تعليم الأخلاق الفاضلة النافعة في المعاش، و العقائد الحقّة النافعة في المعاد.

و **خامسها**: زوال الخوف عن[١٣] المكلّف؛ فإنّه حين استكمال عقله إن[١٤] اشتغل بالعبادة حصل له الخوف من حيث إنّه تصرّف في ملك غيره. و أيضاً: فلا

---

١. النساء: ١٦٥.
٢. ي: ـ و السهو.
٣. م: حال.
٤. م، ن: القبيح.
٥. أ، م: الأخير.
٦. ي: مشارك.
٧. ي: النزاع.
٨. أ، ن: بالقبح.
٩. أ: العذاب.
١٠. ليس في ن.
١١. ن: و هو.
١٢. م: ضرورة.
١٣. أ، ن: + غير.
١٤. ن: فإن.

يعلم كيفيّة ما يتعبّد به وإن لم يشتغل خاف من التفريط.

الثاني : أن نقول: إنّ[١] من الحسن ما هو معلوم، فنفع الأنبياء فيه التأكيد. ومنه ما هو مجهول، فنفعهم فيه التعريف، وكذلك القبيح.

و **أمّا الجواب** عن شبهة اليهود فإنّا نقول: إنّ موسى عليه السلام بيّن أنّ شرعه سيُنسَخ، و تواتر اليهود منقطع؛ فإنّ بُخْتَ نَصَّر[٢] استأصلهم. والفرق بين النسخ والبداء ظاهر؛ لاختلاف الوقت في الأوّل دون الثاني، فجاز اختلاف المصلحة باختلاف الوقت. قوله: إنّ اليهود تواتروا بنقل قول[٣] موسى عليه السلام: تمسّكوا **بالسبت أبداً**[٤]. قلنا: الجواب عنه من وجهين: أحدهما ما مرّ من انقطاع تواترهم[٥]. والثاني: أنّ لفظ التأبيد قد يأتي للزمان المتطاول. وقد جاء منه في التوراة شيء كثير. وأمّا شرعنا فإنّا نعلم بالضرورة المستندة إلى التواتر أنّ محمّداً عليه السلام أخبر بأنّه دائم إخباراً لا يحتمل التأويل.

---

١. م: ـ إنّ.

٢. بُخْتُ نَصَّر: ثاني ملوك الكلدانيّين في بابل (حكم من سنة ٦٠٤ أو ٦٠٥ إلىٰ سنة ٥٦٢ ق. م). وكان قبلها قائداً للجيش من قبل أبيه نبوبولاسر، وقد بعثه لحرب نِكو فرعون مصر فهزمه وبسط نفوذه علىٰ سوريا وفلسطين. ثمّ اعتلىٰ عرش بابل بعد موت أبيه، ونشبت حرب أخرىٰ بينه وبين المصريّين تحالف فيها اليهود مع مصر متجاهلين بذلك وصيّة النبيّ إرمياء، غير أنّ الملك البابليّ استطاع السيطرة علىٰ أورشليم (القدس) سنة ٥٩٧ ق. م، فأسر ملك اليهود ونفاه إلىٰ بابل. وسعى اليهود للتمرّد علىٰ بخت نصّر، فجهّز حملة ثانية علىٰ أورشليم، فأسرهم وجلا آلافاً منهم إلىٰ بابل، وأرغم الكثير منهم على الفرار إلىٰ مصر.

٣. ن: ـ قول.

٤. الكتاب المقدّس (العهد العتيق والعهد الجديد) سِفر الخروج، الفصل ٣١ الآية ١٣ ص ١٦٣ (من النسخة الفارسيّة)؛ أصول السرخسيّ ٢: ٥٥.

٥. أ، ن: ـ و.

عصمة الأنبياء

قال: وإذا ثبتت نبوّته فنقول: إنّه معصوم وباقي الأنبياء. أمّا عن الاعتقاد الباطل فبالإجماع إلّا بعض الخوارج[١]. وأمّا عن نقل الشرائع فبالإجماع لا سهواً ولا عمداً. واختلفوا في السهو في الفتوى، وأفعالهم لا تقع الكبيرة عمداً ولا سهواً إلّا عند الحشويّة[٢]. وفي تعمّد الصغيرة خلاف قال به أكثر المعتزلة[٣]. والحقّ مذهب الإماميّة[٤] أنّه لا تقع منهم الكبيرة والصغيرة[٥] عمداً وسهواً من أوّل العمر إلى آخره؛ لأنّه لو بعث من يعصي لنقض غرضه إذ الغرض تعريف المصالح، ولا يتمّ إلّا بقبول[٦] قوله والطمأنينة إليه، ومتى جوّز العصيان لم يُسكَن إليه، ولأنّه يجوز أن يؤدّي بعض ما لم يؤمر أو ينقص، ويكون منزّها عن دناءة الآباء وعهر الأمّهات؛ لكونه منفّراً عنه فيخلّ بالغرض.

أقول: العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلّف لا يكون له معه داعٍ إلى ترك الطاعة وفعل المعصية، مع إمكان وجوده. وبعض الناس جعل المعصوم غير متمكّن من فعل[٧] المعصية وهو خطأ، وإلّا لم يستحقّ الثواب، فلم يكن له فضيلة في ذلك، فإذن الحقّ بقاء المعصوم على الاختيار، فإذا حصلت للإنسان ملكة مانعة من الفجور والإقدام على المعاصي، وانضاف إلى تلك الملكة العلم بما[٨] في

---

١. أوائل المقالات ٦٨ ـ ٧٠؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٣٧ ـ ٣٤١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٢٩ ـ ٣٣١؛ تلخيص المحصّل ٣٧٠؛ البراهين في علم الكلام ١: ٦٨ ـ ٧٠.

٢. أوائل المقالات ٦٨ ـ ٦٩؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٣٨؛ شرح الأصول الخمسة ٣٨٧.

٣. أوائل المقالات ٦٨ ـ ٦٩؛ تنزيه الأنبياء ١٥ ـ ٢٣؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٣٨؛ شرح الأصول الخمسة ٣٣٨.

٤. كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٢٩ ـ ٣٣١؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٣٧ ـ ٣٤١؛ أوائل المقالات ٦٨ ـ ٦٩؛ شرح الأصول الخمسة ٣٨٧.

٥. ي: ولا الصغيرة.

٦. م: بالقبول.

٧. أ، م، ن: ـ فعل.

٨. ي: بأنّ.

الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة مع خوف المؤاخذة على ترك الأولى والفعل المنسيّ[1] فقد تكمّلت شرائط العصمة.

إذا عرفت هذا فنقول: أفعال الأنبياء لا تخلو من أربعة. أحدها: الاعتقاد الدينيّ وثانيها: الفعل الصادر عنهم من الأفعال الدينيّة. وثالثها: تبليغ الأحكام ونقل الشرائع. ورابعها[2]: الأفعال المتعلّقة بهم في الدنيا.

و**القسم الأوّل** اتّفق العقلاء على امتناع الخطأ فيه، إلّا ما نُقل عن بعض الخوارج ـ وهم الفُضيليّة ـ من تجويز الكفر عليهم؛ لأنّ المعصية عندهم كفر، وجوّزوا صدور المعصية منهم[3]. وأمّا الثاني فقد اختلف الناس فيه؛ فجوّز بعضهم الكبائر عليهم، وآخرون منعوا منه وجوّزوا الصغائر. والإماميّة[4] منعوا من القسمين عمداً وسهواً قبل النبوّة وبعدها. وأمّا الثالث فقد اتّفق الجمهور على المنع من الخطأ فيه عمداً وسهواً. وأمّا الرابع فقد جوّز أكثر الناس السهو عليهم فيه[5]، وخالف في ذلك الإماميّة، وهو الحقّ. والدليل على وجوب العصمة أنّه لو جاز على الرسول الخطأ لزم نقض الغرض من البعثة. والتالي باطل، المقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه إنّما بعث الأنبياء لتعريف الأحكام وإظهار الشرائع، فلو جوّزنا عليهم المعصية عمداً أو خطأً[6] جوّزنا كون الشرع كذباً. وتجويز ذلك يقتضي التوقّف في صحّة قوله. وأمّا بطلان التالي فظاهر. وأيضاً: فإنّه يجوز أن يؤدّي بعض ما لم يؤمر أو ينقص بعض ما أمر بتبليغه. ويجب أن يكون النبيّ منزّهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمّهات؛ لكون ذلك مستلزماً للتنفير، وذلك يخلّ بالغرض

---

١. ي: المنهيّ. ٢. م: الرابع.

٣. ي: عنهم.

٤. الذخيرة في علم الكلام ٣٣٧؛ تنزيه الأنبياء ١٥ ـ ٢٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٢٩ ـ ٣٣١.

٥. ن: ـ فيه. ٦. م: وخطأ.

(من المتابعة)[١].

الكرامات

قال: قال أبو الحسين[٢]: يجوز ظهور الكرامات وهو الحقّ؛ لقصّة[٣] مريم عليها السلام. سؤال: يجوز أن يكون إرهاصا ولأنّه حينئذ لا يمكن الاستدلال على النبوّة. جوابه: الإرهاص فاسد؛ لأنّه إنّما يخصّ[٤] به ذلك[٥] النبيّ على أنّه سيجيء لا غيره. وأمّا الثاني فممنوع؛ لأنّ الدعوى مع المعجز مخصّص بالنبيّ.

أقول: اختلف الناس في جواز إظهار المعجز على غير نبي على مذهبين وتفصيلهما أن نقول: ذهب أبو عليّ وأبو هاشم[٦] واتباعهما إلى المنع من إظهار المعجز على يد الصالحين وعلى من سيبعث إرهاصاً لنبوّته وعلى الكذّاب على العكس. وحكى عن ابن الإخشيذ[٧] جواز جميع ذلك من جهة العقل، وجوّز أبو الحسين[٨] إظهار المعجز على يد الصالحين، ومنع البصريّون[٩] من الإرهاص، ومنع قاضي القضاة[١٠] من ظهور المعجز على العكس فما[١١] سأله الكاذب نحو ما

١. ن: لوجوب اتّباعه.

٢. البراهين في علم الكلام ٢: ١٣٦؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٨٤ ـ ٣٨٧؛ أصول الدين للبزدويّ ٢٢٧ ـ ٢٣٠.

٣. أ: كقصّة.

٤. م: يختصّ.

٥. م: ـ ذلك.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٨٤ ـ ٣٨٨؛ المغني ١٥: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٣٣ ـ ٣٣٥؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٩٧ ـ ٤٩٨؛ أصول الدين للبزدويّ ٢٢٧.

٧. ي: الاخشذ، ينظر: المغني: ١٥: ٢٣٧ ـ ٢٤٠.

٨. المغني ١٥: ٢٤١؛ البراهين في علم الكلام ٢: ١٣٦ ـ ١٤٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٨٤ ـ ٣٨٧؛ تلخيص المحصّل ٣٣٧؛ أصول الدين للبزدويّ ٢٢٧ ـ ٢٢٩.

٩. شرح المواقف ٥٤٨.

١٠. المغني ١٥: ٢٣٦ ـ ٢٤٠.

١١. أ، م: ممّا.

روي أنّ مسيلمة قيل له: إنّ محمّداً عليه السلام دعا لأعور فردّ الله عينه[١]، فافعل أنت مثله. فدعا له، فذهبت عينه الصحيحة[٢].

إذا عرفت ذلك[٣] فنقول: احتج المجوّزون لظهور الكرامات بقصّة مريم عليها السلام. لا يقال: يجوز أن يكون ذلك إرهاصاً لعيسى عليه السلام. وأيضاً لو جوّزنا ظهور الكرامات لانسدّ إثبات[٤] النبوّة؛ لجواز أن يكون الذي ظهرت على يده[٥] صالحاً غير نبيّ؛ لأنّا نقول: أمّا الأوّل فضعيف؛ لأنّ الإرهاص إنّما يختصّ بالنبيّ الذي سيظهر لا بغيره، والكرامة إنّما حصلت لمريم عليها السلام. وأمّا الثاني فكذلك؛ لأنّ الدعوى مع المعجز مختصّ[٦] بالنبيّ. وقد يحتجّ المانع بأنّه يلزم خروج المعجزة عن كونها معجزة؛ لكثرتها. والجواب: أنّ الشرط عدم الكثرة كما في جانب إظهار المعجزة على يد نبيّ آخر. واحتجّ القاضي على مذهبه بأنّ نفي المعجز يكفي في تكذيبه؛ فإظهار المعجز عليه لتكذيبه عبث. وهذا ضعيف؛ لأنّه يجوز أن تكون الفائدة هي زيادة الدلالة على تكذيبه.

تتمّة في أنّ البعثة هل تجب في كلّ حال؟

قال: تتمّة: قال بعض الناس: تجب بعثة الأنبياء في كلّ حال. ومنعه المعتزلة[٧]؛ لأنّ المصالح تختلف. وهو إنّما بعث للمصالح، فجاز أن تكون مصلحة بعض الناس عدم التكليف بالسمعيّات. احتجّوا بقوله[٨]: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيها

---

١. م: عنه.
٢. الإقبال لابن طاووس ٤٤٩؛ بحار الأنوار ٢١: ٢٩٦.
٣. أ، ن: هذا.
٤. ي: باب.
٥. ي: عليه.
٦. ي: يختصّ.
٧. المغني ١٥: ٢٨ ـ ٢٩؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٤ ـ ٣٢٥.
٨. م: + تعالى.

نَذِيرٌ﴾[١] والمراد الأمّة الذين لهم مصلحة في البعثة.

أقول: اختلف الناس في أنّه هل تجب بعثة الأنبياء في كلّ أمّة؟ فذهبت[٢] المعتزلة[٣] إلى أنّه لا يجب ذلك، وذهب آخرون إلى الوجوب. احتجّ الأوّلون بأنّ الأنبياء إنّما يجب بعثتهم[٤] بحسب المصالح، وهي قد تختلف فلذلك صحّ النسخ وتعدّد الرسل، فعلى هذا التقدير جاز أن تكون مصلحة بعض الأمم عدم تكليفهم بالسمعيّات، فلا تجب البعثة حينئذ.

واحتجّ الآخرون بقوله تعالى: ﴿وَاِنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلّا خَلا فِيها نَذِيرٌ﴾.

والجواب: لا نسلّم أنّ المراد بالنذير الرسول. وإن سلّمنا ذلك، لكنّ المراد من الأمّة الذين لهم مصلحة في البعثة، وحينئذ لا يبقى فيه دلالة.

هل يجوز بعثة الأنبياء بغير شرع؟

قال: قال[٥] أبو عليّ: تجوز بعثة الأنبياء بغير شرع؛ لجواز ظهور نبيّ بعد نبيّ ومعجزة بعد أخرى، فجازت[٦] البعثة بالعقليّات[٧]، وإن كفى العقل. وأجاب أبو هاشم[٨] بأنّه لا يجوز إلّا إذا كانت[٩] المصلحة في أداء الشرع مقرونة بهما، وكذا المعجزة الثانية. أو يستدلّ بها بعض من لم تصل الأولى إليه.

أقول: ذهب أبو عليّ الجبّائيّ إلى أنّه يجوز بعثة رسول بغير شرع، وهو

---

١. فاطر: ٢٤.
٢. أ، م: ذهب.
٣. المغني ١٥: ٢٨؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٢٢ ـ ١٢٤؛ مجمع البيان ٤: ٤٠٥.
٤. أ: نصبهم.
٥. م: ـ قال.
٦. م: فجاز.
٧. المغني ١٥: ٢١؛ الذخيرة في علم الكلام ٣٢٤ ـ ٣٢٥؛ مجمع البيان ٤: ٤٠٥.
٨. المغني ١٥: ٢٠.
٩. م: كان.

منقول عمّن تقدّمه. و ذهب أبو هاشم إلى المنع من ذلك. احتجّ أبو عليّ بأنّه يجوز ظهور نبيّ بعد نبيّ و خلق معجزة عقيب أخرى، و إن حصل الاستغناء بواحد[1] من هذه فتجوز البعثة بالعقليّات و إن كفى العقل. و قد أجاب أبو هاشم عن ذلك بأنّه لا يجوز بعثة نبيّ بعد آخر إلّا إذا كانت المصلحة في أداء الشرع لا تتمّ إلّا بهما. وكذلك خلق المعجز عقيب معجز آخر لا يجوز إلّا على هذا الوجه، أو يستدلّ به بعض من لم يصل المعجز الأوّل إليه. ثمّ إنّ أبا هاشم احتجّ على مذهبه بأنّ العقل كافٍ في العقليّات، فإرسال نبيّ لتعريفها يكون عبثاً، و هو قبيح.

١. م: بواحدة.

الباب السادس: في الإمامة

قال: الباب السادس: في الإمامة[١].

معنى الإمامة

وهي واجبة لكونها لطفاً؛ فإنّ الناس مع رئيس أقرب إلى الصلاح وأبعد من الفساد. واللطف واجب بما مرّ.

أقول: الإمامة رياسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص.

في وجوب الإمامة

واختلف الناس في وجوبها؛ فذهب جماعة كالأصمّ[٢] وغيره إلى أنّها غير واجبة، وذهب الجمهور[٣] إلى وجوبها. واختلفوا في مقامين:

الأولّ: ذهب أبو عليّ وأبو هاشم[٤] وأتباعهما وجماعة الأشاعرة إلى أنّ طريق وجوبها السمع. وذهبت[٥] الإماميّة[٦] ومعتزلة بغداد[٧] وأبو الحسين البصريّ[٨]

---

١. في هامش ي: في الإمامة بطريق الهداية.

٢. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٧؛ أصول الدين للرازيّ ١٤١ ـ ١٤٥؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٨١.

٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٦ ـ ٤٢٧؛ أصول الدين للرازيّ ١٤١ ـ ١٤٥؛ المغني ٢٠: ١٦.

٤. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٦؛ أصول الدين للرازيّ ١٤١؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٧٨؛ الشّافي ١: ١٠٣.

٥. م: ذهب.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٢٦ ـ ٤٢٧؛ أصول الدين للرازيّ ١٤١ ـ ١٤٥؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٨٤؛ المغني ٢٠: ٤١.

٧. نفسه.

٨. نفسه.

إلى أنّه العقل.

المقام[١] **الثاني**: ذهبت الإماميّة إلى أنّها واجبة على الله تعالى. وذهب أبو الحسين البصريّ وغيره إلى أنّها واجبة على العقلاء. والحقّ مذهب الإماميّة.

الدليل على مذهب الإماميّة في وجوب الإمامة باللطف

والدليل عليه أن نقول: الإمامة لطف، واللطف واجب على الله تعالى[٢]، فالإمامة واجبة على الله. أمّا الصغرى فلأنّا نعلم أنّ الناس متى كان لهم رئيس يخافون سطوته فإنّهم يكونون إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وبالعكس عند خلوّهم من مثل هذا الرئيس. وأمّا الكبرى فقد مضى بيانها.

الاعتراضات على وجوب الإمامة باللطف

قال: فإن قلت: متى يكون[٣] لطفاً إذا كان ظاهراً أم لا (الأوّل مسلّم، والثاني)[٤] ممنوع. ومتى يجب اللطف إذا خلا من جهات القبح أو لا، ولم لا يجوز أن يكون فيه وجه قبح[٥] خَفِي علينا؟

فإن قلت: هذا يطّرد في كلّ واجب كالمعرفة.

قلت: الفرق أنّ ظنّ الخلوّ كافٍ في الوجوب علينا، بخلافه تعالى فإنّه لا يجب عليه إلّا إذا علم انتفاء الجميع، ومتى تكون الإمامة واجبة إذا[٦] قام غيرها مقامها أم[٧] إذا لم يَقُم ممنوع.

---

١. م: ـ المقام.
٢. أ: ـ تعالى.
٣. م: كان.
٤. من ي.
٥. م: قبيح.
٦. ن: فإذا.
٧. أ: أو إذا.

أقــول: لمّـا ذكـر الحـجّة عـلى وجـوب الإمـامة عـلى الله تـعالى أخـذ فـي الاعتراض عليها، و ذكر هاهنا أقوى ما تمسّك به المخالف من الاعتراضات.

أوّلها: أن[١] نقول: لا نسلّم أنّ الإمامة مـطلقاً لطـف، و إنّـما تكـون لطـفاً إذا كـان الإمام ظاهراً مبسوط اليد. أمّـا إذا كـان مسـتوراً خـائفاً فـإنّه لا يكـون لطـفاً، و ذلك ظاهر.

و ثانيها: لا نسلّم أنّ اللطف واجب مطلقاً، بـل إنّـما يكـون واجـباً إذا خـلا مـن جهات القبح، فإنّ الفعل المشتمل على نوع مـفسدة و إن اشـتمل عـلى مـصالح كـثيرة يستحيل صدوره من الله تعالى، و إذا كان كذلك فلِمَ لا يـجوز أن تكـون الإمـامة و إن كانت لطفاً إلّا أنّها قد اشتملت على نوع مـفسدة خـفيّة عـلينا؟ و عـلى هـذا التـقدير استحال الجزم بوجوبها على الله تعالى.

لا يقال: هذا الاعتراض ساقط؛ لأنّه يلزم منه أن لا يجب شيء أصـلاً؛ لأنّـه مـا من واجب[٢] إلّا و يمكن أن يقال: إنّه[٣] قد اشتمل على نـوع مـفسدة، فـيستحيل الجـزم بوجوبه، و يلزم من ذلك أن لا تكون المـعرفة واجـبة. و ذلك بـاطل بـالإجماع؛ لأنّـا نقول: إنّ الواجب مـنه مـا يـجب عـلى المكـلّف، و مـنه مـا يـجب عـلى الله تـعالى. و القسم الأوّل يكفي في[٤] الجزم بوجوبه ظـنّ خـلوّه عـن المـفاسد. (و القسـم الثـاني لا يكفي فيه ذلك، بل لابدّ من القطع بخلوّه عن المفاسد)[٥]. فافترق الأمران.

و ثالثها: أنّ الإمامة إنّما تكون واجـبة إذا كـانت لطـفاً لا يـقوم غـيرها مـقامها. و هو ممنوع؛ فإنّه على تـقدير قـيام غـيرها مـقامها يسـتحيل الجـزم بـوجوبها، فـهذا أقوى اعتراضات هذه الحجّة.

---

١. أ، م: أنّا.
٢. م: الواجب.
٣. م: ـ إنّه.
٤. ن: ـ في.
٥. ليس في: ن.

جواب الاعتراضات

قال: والجواب[١]: إنّها لطف مطلقاً؛ فإنّ التجويز كافٍ في القرب إلى الصلاح، وهو حاصل كلّ وقت. قوله: يجوز اشتمالها على مفسدة مجهولة. **قلنا**: القبائح معلومة؛ لأنّا مكلّفون بها وهي منتفية، ولأنّها إمّا لازمة فيلزم من تصوّر الإمامة تصوّرها، أو عارضة يجوز زوالها، وحينئذ يجب فعلها.

قوله: لطف يقوم غيره مقامه. **قلنا**: مسارعة الأذهان إلى أنّ الزجر عن الفساد إنّما يكون بالإمامة يقتضي انحصاره، إذ لا يتوقّف على الجزم بنفي آخر. والأولى أن يقال: مصلحة الإمام راجحة أو خالصة، وترك الراجح لأجل المرجوح مفسدة.

أقول: الجواب عن السؤال الأوّل أنّا[٢] نقول: الإمامة لطف مطلقاً أمّا إذا كان منبسط اليد فظاهر، وأمّا إذا لم يكن فلأنّ المكلّف يجوّز ظهوره في كلّ وقت، فيكون ذلك زاجراً له[٣] عن الإقدام على المعصية فيحقّق[٤] كونها لطفاً مطلقاً. وأيضاً: فلم لا يجوز أن يكون اللطف هو كونه موجوداً[٥] ظاهراً[٦].

لا يقال: يلزم أن يكون الله تعالى فاعلاً للقبيح من حيث إخلاله بالإمام القاهر اليد؛ لأنّا نقول: إنّ الله تعالى إنّما يفعل اللطف على وجه لا ينافي التكليف، (وخلق الله الأعوان للإمام ينافي التكليف)[٧]؛ فإنّ لطف الإمام إنّما يحصل بخلق الإمام وتمكينه والنصّ عليه[٨]. وهذا قد فعله الله تعالى[٩]، وبتحمّله للإمامة[١٠] وهو

---

١. أ: فالجواب.
٢. أ: أن.
٣. ن: ـ له.
٤. م: فيتحقّق.
٥. م: ـ موجوداً.
٦. أ، ن: ـ ظاهراً.
٧. ليس في أ.
٨. م: ـ عليه.
٩. أ، م، ن: ـ تعالى.
١٠. ي: الإمامة.

قد فعله الإمام، وبنصره الرعيّة له وهو لم تفعله الرعيّة، فيكون ترك اللطف من جهتهم.

و**الجواب** عن السؤال الثاني من وجهين، الأوّل: أنّا نعلم القبائح بأسرها وهي[1] منفيّة عن الإمامة، فتكون الإمامة واجبة. أمّا المقدّمة الأولى فلأنّا مكلّفون بالاجتناب لها، والتكليف بما لا يعلم تكليف بما لا يطاق. وأمّا المقدّمة الثانية فظاهرة.

الثاني: أنّ المفسدة إمّا أن تكون لازمة للإمامة أو عارضة؛ فإن كان الأوّل لزم من تصوّر الإمامة تصوّرها، وهو باطل بالضرورة. وإن كان الثاني كانت الإمامة واجبة عند عدم المعارض[2].

و**الجواب** عن السؤال الثالث: أنّ مسارعة الأذهان في سائر الأماكن إلى أنّ الزجر عن الفساد إنّما يكون بالسلطان القاهر يقتضي انحصاره فيه. وإذا عرفت هذا فنقول: يمكن الاستدلال على وجوب الإمامة بطريق آخر، وهو أنّ مصلحة الإمامة إمّا أن تكون خالصة من المفسدة أو راجحة. وعلى التقدير الأوّل يجب وجودها، وعلى التقدير الثاني كذلك؛ لأنّ ترك المصلحة الراجحة لأجل المفسدة المرجوحة مفسدة راجحة، غير أنّ هذا لا يتمشّى على قواعد المعتزلة.

وجوب عصمة الإمام

قال: ويجب أن يكون الإمام معصوماً وإلّا دار أو تسلسل. فإن قلت: نمنع الملازمة، لجواز أن يكون خوف العزل من الأمّة قائماً[3] مقام الإمام. سلّمنا، لكن

---

١. م: فيكون. وفي ن بياض إلى سطر.

٢. ن، ي: العارض.

٣. م: قام.

ينتقض بالنائب الذي في المشرق؛ فإنّه لا يخاف سطوة الإمام وليس بمعصوم. قلت: من عرف(العوائد علم أنّ)[١] الأمّة عاجزة عن عزل الملوك. وأمّا[٢] النائب فإنّ خوفه من عزله يكون لطفاً له. فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون خوف الأمير من عقاب الآخرة[٣] قائماً[٤] مقام الإمام؟ قلت: الإمام يشارك غيره في الخوف مع أنّه ليس بكافٍ، و[٥]لأنّ رغبة الناس في الدنيا وخوفهم من ضررها أشدّ من الآخرة.

أقول: ذهبت الإماميّة[٦] إلى أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً. وخالفهم في ذلك الجمهور[٧]. وقد عوّل الشيعة على وجوه. الأوّل إنّه لو لم يكن معصوماً لزم إثبات ما لا يتناهى من الأئمّة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الإمام إنّما وجب لكونه لطفاً للمكلّفين الجائز عليهم الخطأ. والإمام مكلّف، فلو جاز عليه الخطأ لاحتاج إلى لطف هو[٨] إمام آخر. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

لا يقال: نمنع الملازمة؛ فإنّها إنّما تتمّ على تقدير انحصار الألطاف في الإمام. ولِمَ لا يجوز أن يكون للإمام لطف يقوم مقام الإمام، وذلك اللطف هو خوفه من العزل عند إقدامه على المعصية، ولا شكّ أنّه كافٍ في الامتناع من الإقدام؟ سلّمنا صحّة الملازمة، لكن ما ذكرتموه قائم في النائب الذي في المشرق؛ فإنّه لا يخاف

---

١. ليس في: أ.
٢. ن: إنّ.
٣. ن: الآخر.
٤. م: قام.
٥. م: ـ و.
٦. نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٩٥؛ الشافي في الإمامة ١: ٣٠٠ ـ ٣١٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٣؛ المغني ٢٠/١: ٧٥ ـ ٩٨.
٧. أصول الدين للرازيّ ١٤١ ـ ١٤٥؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٣؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٩٠؛ المغني ٢٠/١: ٧٥ ـ ٩٨.
٨. أ: وهو.

من[١] سطوة الإمام لبعده عنه و مع ذلك فليس بمعصوم.

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ من عرف العوائد علم أنّ الأمّة عاجزة عن عزل الملوك. وعن الثاني بأنّ خوف النائب من[٢] عزل الإمام لطف له، فيمنعه[٣] ذلك من الإقدام على المعصية.

لا يقال: لو كفى خوف الأمير من عزل الإمام له في اللطف لكفى خوف الإمام من عقاب الآخرة في اللطف، فاستغنى عن الإمام المعصوم.

لأنّا نقول: لو كان خوف العقاب لطفاً للإمام لكان لطفاً لغيره من المكلّفين، لاشتراكهم فيه. ولو كان (كافياً للإمام لكان)[٤] كافياً لغيره. ولمّا لم يكن كذلك بل الفساد ظاهر عند عدم السلطان علمنا أنّه غير كافٍ.

و أيضاً الفرق بين خوف الأمير من العزل وخوف الأمير[٥] من العقاب أنّ الناس أرغَب في ثواب الدنيا وأخوَف من عقابها بالنسبة إلى ثواب الآخرة وعقابها؛ لاستحقارهم البعيد عند حضور الآخر[٦].

الوجه الثاني

قال: ولأنّ الإمام حافظ للشرع فيكون معصوماً. بيانه: أنّ الحافظ لا يكون هو القرآن بالإجماع، ولعدم إحاطته بجميع الشرعيّات والسنّة كذلك، و[٧]لأنّها متناهية[٨] بخلاف الحوادث، ولا الإجماع لأنّ عصمة كلّ الأمّة غير ثابت بالعقل كإجماع النصارى بل بالسمع، وهو يتطرّق إليه النسخ والتخصيص، فلابدّ أن

---

١. م، ن: ـ من.
٢. ن: عن.
٣. م، ن: فمنعه.
٤. ليس في م.
٥. ي: الإمام.
٦. أ: الأخير، وفي ن: الآخرة.
٧. أ: ـ و.
٨. ن: غير متناهية.

يعرف هذا[١] الناسخ والمخصّص[٢] بأنّه لو كان لوصل. وإنّما يكون كذلك أن[٣] لو عرفنا أنّهم معصومون، فإذن يلزم الدور، فالحافظ بعض الأمّة فيكون معصوماً، وإلّا تطرقت إليها لزيادة والنقصان.

أقول: هذا هو الوجه الثاني الدالّ على وجوب العصمة، وتقريره أن نقول: الإمام حافظ للشرع، فيجب أن (يكون معصوماً. أمّا الصغرى فلأنّا مكلّفون بالضرورة، فلابدّ من حافظ يحفظ الشرع ويوصله إلينا. والحافظ للشرع إمّا أن يكون هو القرآن أو السنة أو الإجماع أو)[٤] بعض الأمّة. والأوّلان باطلان. أمّا أوّلاً فبالإجماع، وأمّا ثانياً فلعدم إحاطتهما بجميع الأحكام[٥] الجزئيّة. والثالث (أيضاً باطل)[٦]، وإلّا لزم الدور. وبيان الملازمة: أنّ الإجماع إنّما يكون حافظاً للشرع إذا علمنا كونه حجّة. وعِلمُنا بكونه حجّةً إمّا أن يكون عقليّاً أو نقليّاً. والأوّل باطل وإلّا لزم أن يكون كلّ إجماع حجّة فإجماع اليهود والنصارى حجّة وهو محال، فلم يَبقَ إلّا أن يكون نقليّاً، وهو قوله تعالى: ﴿وَ مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٧] وقوله عليه السلام: لا تجتمع أمّتي على الخطأ[٨]. إلى غير[٩] ذلك من الأدلّة النقليّة. والأمور النقليّة يتطرّق إليها النسخ والتخصيص، فحينئذ أدلّة الإجماع إنّما توجب العلم إذا علم نفي الناسخ والمخصّص لها، وذلك النفي غير معلوم بالضرورة بل إنّما نعرفه بأن نقول: لو وجد لوصل. وإنّما يتمّ هذا إذا ثبت أنّ الأمّة لا تخلّ بنقل[١٠]

---

١. ي: عدم.
٢. ن: والتخصيص.
٣. ي: ـ أن.
٤. بياض في ن.
٥. م: أحكام.
٦. أ: باطل أيضاً.
٧. النساء: ١١٥.
٨. **المغني** ٢٠/١: ١٢١؛ **الذخيرة في علم الكلام** ٤٢٧؛ **الشافي في الإمامة** ١: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ **سنن ابن ماجة** ٢: ١٣٠٣؛ **أسرار الإمامة** ١٢٤ و ٢٣٥ و ٤٠٠.
٩. م: ـ غير.
١٠. م: نقل.

شيء من الشرائع، وإنّما نعلم ذلك إذا علمنا أنّ الأئمّة معصومون. فلو استدللنا على كونهم معصومين بالنقل لزم الدور، فثبت أنّ الحافظ بعض الأمّة وهو الإمام. وأمّا الكبرى فظاهرة؛ فإنّه لو لم يكن كذلك لجاز عليه الخطأ، فلا يكون حافظاً.

وجوه أخرى دالّة على عصمة الإمام

قال: ولأنّه لو صدر عنه[١] الذنب فإمّا أن يُتّبع وهو محال أو لا يتّبع فلا يكون مقبول القول، ولأنّه لا يبقى بقوله وثوق، ولقوله[٢] **﴿لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ﴾**[٣].

أقول: هذه وجوه أخر دالّة على العصمة، أحدها: أنّ الذنب لو صدر عن الإمام فإمّا أن يُتّبع أو لا[٤] والأوّل باطل قطعاً، وإلّا لما كان ذنباً. والثاني[٥] باطل؛ لأنّه لا يكون قوله مقبولاً ولا فعله متّبعاً فلا فائدة في وجوده. وثانيها: أنّه لو صدر عنه الذنب لم يَبقَ وثوقٌ بقوله؛ لجواز أن يكون كذباً، ولا بفعله لجواز أن يكون خطأً، وذلك مناقض للغرض من نصب الإمام. وثالثها: قوله تعالى **﴿لَا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ﴾** أشار بذلك إلى عهد الإمامة، والفاسق ظالم.

في أنّ الإمامة بالنصّ

قال: فيكون منصوصاً عليه؛ لأنّ العصمة من الأمور الباطنة لا يعرفها إلّا الله تعالى.

أقول: هذه نتيجة ما ذكره من الأدلّة، فإنّه إذا ثبت أنّ الإمام يجب أن يكون

---

١. ي: ـ عنه.
٢. م: + تعالى.
٣. البقرة: ١١٥.
٤. م: + يتّبع.
٥. م، ن: والتالي.

معصوماً وجب أن يكون طريق العلم بالإمام النصّ؛ لأنّ العصمة من الأمور الباطنة المجهولة لنا، والخلاف في ذلك مع الجمهور فإنّهم لا يثبتون الإمامة بالنصّ.

الإمام الحقّ بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو عليّ بن أبي طالب عليه السلام

قال: فإذن الإمام الحقّ بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله هو عليّ عليه السلام؛ لأنّ الناس قائلان إمّا بوجوب العصمة فالإمام عليّ، أو بعدمها فغيره فالجمع بين العصمة والغير[1] خلاف الإجماع.

أقول: هذا[2] نتيجة ما مضى، وقد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب؛ أحدها: مذهب الإماميّة والزيديّة[3] أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله عليّ عليه السلام. الثاني: مذهب الجمهور[4] أنّ الإمام هو أبو بكر. الثالث: مذهب جماعة[5] أنّ الإمام هو العبّاس.

والدليل على المذهب الأوّل وجوه، أحدها: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، وغير عليّ عليه السلام ليس بمعصوم. أمّا الصغرى فقد مضى بيانها. وأمّا الكبرى فلأنّ الناس قائلان؛ قائل يقول: إنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً فهو عليّ عليه السلام، وقائل يقول (:إنّ الإمام)[6] لا يجب أن يكون معصوماً (فهو غير

---

١. م: ـ والغير. ٢. ن: هذه.

٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٤١؛ شرح الأصول الخمسة ٧٥٧ ـ ٧٥٨؛ المغني ٢٠/١: ١٣١؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٣٧.

٤. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٣٩ ـ ٤٤٠؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٣٧؛ الشافي في الإمامة ٢: ١٠٧؛ شرح الأصول الخمسة ٧٥٨.

٥. الذخيرة في علم الكلام ٤٣٧؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٥٧.

٦. ليس في أ.

عليّ)[١]، فلو قلنا بعصمة غير عليّ من الأئمّة لكان خارقاً[٢] للإجماع.

نقض إمامة أبي بكر

قال: ولأنّ إمامة أبي بكر إن كانت بالنصّ فقوله: **أقيلوني، فلستُ بخيركم**[٣] من أعظم المعاصي، فلا يكون إماماً، وبغيره لا يصلح للتعيين.

أقول: هذا هو الوجه الثاني، وتقريره: أنّ أبا بكر ليس بإمام، فيجب أن يكون عليّ عليه السلام هو الإمام. أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ إمامة أبي بكر إمّا أن تكون بالنصّ أو بغيره. والثاني باطل؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ الإمام لا يتعيّن إلّا بالنصّ. والأوّل باطل لوجهين؛ أمّا أوّلاً فلأنّه خلاف الإجماع. وأمّا ثانياً فلأنّ قوله: **أقيلوني، فلست بخيركم وعليٌّ فيكم**، من أعظم المعاصي فلا[٤] يصلح للإمامة. وأمّا الكبرى فلأنّ العبّاس ليس بإمام على ما يأتي، فتعيّن[٥] أن يكون عليّاً عليه السلام[٦]، وإلّا لزم خرق الإجماع.

تواتر النصّ الجليّ على إمامة عليّ عليه السلام

قال: وللتواتر[٧] الدالّ على النصّ الجليّ.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره: أنّ الشيعة تواترت كلمتهم خلفاً عن سلف في مشارق الأرض ومغاربها، مع كثرتهم وانتشارهم، على النصّ الجليّ من

---

١. ليس في م.
٢. م: خرقاً.
٣. **الإمامة والسياسة** ١: ١٤؛ **الشافي في الإمامة** ٢: ١١٤؛ **المغني** ٢٠/١: ٢٢٣؛ **الرياض النضرة** ١: ١٧٥؛ **الاحتجاج للطبرسيّ** ١: ١٠٤، ٢٨٤؛ **شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد** ١٧: ١٥٥؛ **الصواعق المحرقة** ٥٠.
٤. م: ولا.
٥. أ، م: فيتعيّن.
٦. م: ـ عليه السلام.
٧. ن: والتواتر.

النبيّ عليه السلام عليه بقوله: **أنت الخليفة مِن بعدي، و اسمعوا له و أطيعوا**[١]، إلى غير ذلك من الأخبار المتواترة الدالّة على إمامته.

لا يقال: إنّ الشيعة في ابتداء الأمر كانوا قليلين، و من[٢] شرط التواتر بلوغ الطرفين (و الواسطة في الكثرة حدّاً)[٣] يمتنع اجتماعهم على الكذب. و أيضاً: فإنّه لو كان متواتراً لأفادنا العلم كما أفادكم. و التالي باطل، فالمقدّم مثله[٤]. و الشرطيّة ظاهرة؛ فإنّ الموجب للعلم هو سماع الخبر، فلا يتفاوت حصوله لبعض دون بعض.

لأنّا نجيب عن الأوّل بالمنع من ذلك؛ فإنّ الشيعة الآن كثيرون و هم قد أخبروا عن جماعة متواترة أنّهم قد أخبرهم جماعة متواترة إلى آخر المراتب. على أنّ الخبر المتواتر لا يشترط فيه العدد الكثير، فإنّه يجوز أن يحصل العلم بخبر أربعة أو خمسة إذا انضمّ إليه قرائن تفيد العلم، فيكون متواتراً. و عن الثاني: ما ذكره السيّد المرتضى رحمه الله، و هو أنّه شرط[٥] في حصول العلم بالخبر أن لا يكون السامع معتقداً خلاف الخبر[٦]. و أيضاً فلا يجب من عدم علمك[٧] بالمخبر أن لا يكون الخبر متواتراً.

خبر الغدير و دلالته على إمامة عليّ عليه السلام

قال: و يوم الغدير.

---

١. **الذخيرة في علم الكلام** ٤٦٣؛ **قواعد المرام في علم الكلام** ١٨٧؛ **إرشاد القلوب للديلميّ** ٢: ٢٥١؛ **الصوارم المهرقة** ١٨٨؛ **إحقاق الحقّ** ٤: ٢٨٥.

٢. م: ـ من.

٣. م: و الواسط حدّاً.

٤. في حاشية أ: عُرض على أصله فصحّ.

٥. أ: يشترط.

٦. م: المخبر. ينظر: **الذخيرة في علم الكلام** ٣٤٩؛ **الشافي في الإمامة** ٢: ٦٨ ـ ٧٠.

٧. م: علمكم.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، و هو أنّه قد حصل التواتر بأنّ النبيّ عليه السلام لمّا رجع من حجّة الوداع قال في غدير خمّ: **معاشر المسلمين، ألستُ أولى منكم بأنفسكم؟** قالوا: بلى. قال: **فمَن كنتُ مولاه (فهذا عليّ)[١] مولاه. اللهمّ والِ مَن والاه و عاد مَن عاداه و انصُر مَن نصره و اخذُل مَن خَذله و أدِرِ الحقّ معه[٢] كيف ما دار[٣].** و[٤] هذا الخبر مع تواتر الشيعة به[٥] تلقّته الامّة بالقبول، و شرع المخالف في تأويله و ذلك دليل على صحّته.

إذا عرفت هذا فنقول: لفظة «مولى» يراد بها تارةً الأولى بالتصرّف، و تارة السيّد، و تارة العبد، و تارة ابن العمّ و تارة الجار. و المراد بها هنا المعنى الأوّل لا غير؛ لأنّه عليه السلام مهّد للمسلمين قاعدة، هي أولويّته[٦] بالتصرّف. و ذكر هذا الكلام عقيب ذلك طالباً منه مساواة عليّ عليه السلام له. و من المحال أن ينصب الرسول عليه السلام أمتعة الناس على شكل المنبر و يصعد عليه ثمّ يقول للمسلمين: من كنت ابن عمّه فعليّ ابن عمّه، أو[٧] من كنت جاره (فعليّ جاره!)[٨] و إذا ثبت أنّه أولى بالتصرّف في المسلمين منهم كان إماماً؛ لأنّا لا نعني بالإمام إلّا ذلك.

---

١. م، ي: فعليّ. ٢. م: مع عليّ.

٣. مسند أحمد بن حنبل ١: ٨٤، ١١٨، ١١٩ (و موارد كثيرة)؛ سنن ابن ماجة ١: ٤٥؛ سنن الترمذيّ ٥: ٢٩٧؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٤٢ ـ ٤٤٣؛ الشافي في الإمامة ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ المستدرك على الصحيحين ٣: ١٠٩ ـ ١١٠، ١١٦؛ المغني ٢٠/١: ١٢٥؛ الرسائل العشر ١٣٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٥٠؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٩٣؛ غاية المرام في علم الكلام ٣٧٥.

٤. أ: ـ و. ٥. م: له.

٦. ي: أوليّته. ٧. ي: و.

٨. ن: بياض.

وجود النصّ من النبيّ على إمامة عليّ عليه السلام

قال: ولأنّ النصّ متحقّق. لأنّه[١] عليه السلام كان إذا خرج من المدينة استخلف على الرعيّة، فكيف يتركهم بعد موته؟ ولأنّه علّمهم الاستنجاء من عِظم[٢] شفقته، والإمام[٣] من أعظم المصالح، فهو عليّ لاستقالة أبي بكر.

أقول: هذا وجه خامس، وتقريره: أنّ النصّ موجود من النبيّ عليه السلام، ومتى كان كذلك كان الإمام عليّاً عليه السلام. أمّا[٤] الصغرى فلأنّ النبيّ عليه السلام كان في غاية الشفقة على المسلمين، فإنّه (كان إذا)[٥] خرج من المدينة إلى بعض الأسفار والغزوات استخلف عليهم من يرتضيه، وكان يعلّمهم الاستنجاء وكيفيّته وما يجرى مجراه من الأمور النافعة الجزئيّة. ومن كان كذلك كيف يُعقل تركه للمسلمين بعد موته من غير أن ينصب لهم نائباً عنه؟ وأمّا[٦] الكبرى فبالإجماع، فإنّ الناس قائلان، منهم من يقول بالنصّ، فالإمام هو[٧] عليّ عليه السلام[٨]. ومنهم من لا يقول به[٩]، فيقول بإمامة غيره، فالجمع بين النصّ وإمامة غيره خارق للإجماع. وأيضاً فلأنّ أبابكر استقال، فلو كان منصوصاً عليه لكان فاسقاً، فلا يصلح للإمامة. و[١٠] في هذا الوجه من المتانة ما ليس في بعض الأوجه المذكورة، فإنّه برهان لمّيّ قاطع، والأدلّة الباقية فيها براهين إنّيّة.

---

١. م: أنّه.
٢. ي: عظيم.
٣. م: والإمامة.
٤. أ: وأمّا.
٥. ن: إذا كان.
٦. ن: ـ إمّا.
٧. أ، ن: ـ هو.
٨. م: ـ عليه السلام.
٩. أ، ن: ـ به.
١٠. م: ـ و.

في أنّ علياً عليه السلام أشجع الصحابة

قال: و لأنّه أعلم الصحابة و أشجعهم، و المقصود من الإمامة هذان.

أقول: هذا برهان سادس لمّيّ أيضاً. و تقريره: أنّ عليّاً عليه السلام كان أعلم الصحابة و أشجعهم، فيكون هو الإمام. أمّا أنّه أعلم الصحابة فلما يأتي، و أمّا أنّه أشجعهم فبالتواتر. و أمّا الكبرى فلأنّ المقصود من الإمامة[١] إنّما هو حمل الناس على الحقّ، و ذلك إنّما يكون بتعليمهم[٢] الحقّ و فعلهم[٣] له و ذلك يستدعي العلم، و بقهرهم على فعله عند تركهم له و ذلك إنّما تكون بالشجاعة، فإذا تمّ هذان الوصفان لشخص[٤] استحقّ منصب الإمامة. و لا شكّ في بلوغ عليّ عليه السلام في هذين الوصفين مبلغاً لم يلحقه أحد من الصحابة فيه، فيكون[٥] أولى بالإمامة.

في أنّ علياً عليه السلام أفضل الخلق بعد النبيّ صلى الله عليه وآله

قال: و لأنّه أفضل الخلق لقوله تعالى[٦]: ﴿قُلْ تَعَالَوا نَدْعُ أَبْنَاءَنا﴾ إلى قوله: ﴿وَ أَنْفُسَنا﴾[٧]. و محمّد عليه السلام أفضل الخلق، فكذا مُساويه، إذ المراد بالنفس المساوي، و لخبر الطير[٨].

أقول: هذا برهان سابع من البراهين اللمّيّة. و تقريره: أنّه أفضل الخلق

١. ي: الإمام.
٢. أ: بتبليغهم.
٣. أ: و تعلّمهم.
٤. م: بشخص.
٥. م: و كان.
٦. أ: ـ تعالى.
٧. آل عمران: ٦١. و راجع في تفسيره: كتاب لأربعين في أصول الدين ٤٦٥؛ المغني ٢٠/١: ١٤٢.
٨. في ي: الطير. و الحديث في: أسرار الإمامة ١٧٥؛ المستدرك على الصحيحين ٣: ١٣٠؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٩١ ـ ٤٩٣؛ الشافي في الإمامة ٣: ٨٦ ـ ١٠٠؛ سنن الترمذيّ ٥: ٣٠٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٥؛ أنساب الأشراف ٢: ١٤٣؛ المناقب لابن المغازليّ ٤٣٥؛ إعلام الورى ١٦٤؛ المعيار و الموازنة ٢٢٤؛ المغني ٢٠/١: ١٢٢.

فيكون مستحقّاً للإمامة. أمّا الأوّل فلوجهين، أحدهما قوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوا نَدْعُ اَبْناءَنا وَاَبْنَاكُمْ﴾ إلى قوله ـ ﴿وَاَنْفُسَنَا وَاَنفُسَكُمْ﴾. ولا خلاف بين العقلاء أنّ المراد بالنفس هاهنا هو عليّ عليه السلام، ويستحيل أن تكون نفس عليّ هي[١] نفس محمّد عليه السلام، فإذن ليس المراد إلّا المساواة، ومحمّد عليه السلام كان أفضل الخلق، فمساويه يجب أن يكون كذلك. الثاني[٢]: خبر الطير، وهو أنّه نُقل نقلاً[٣] متواتراً أنّ النبيّ عليه السلام قال: **اللهمّ آتِني بأحبّ خلقك إليك يأكُل معي**، فجاء عليّ عليه السلام. ومحبّة الله تعالى لا معنى لها إلّا زيادة الثواب. وذلك لا يكون إلّا بالعمل، فيجب أن يكون عمل عليّ أكثر من غيره، فهو أفضل من غيره.

في أنّ عليّاً أعلم الصحابة

قال: ولأنّه أعلم، لقوله[٤]: **أقضاكم عليّ**، وهو يستدعي العلم، ولاتّفاق المفسّرين على أنّ الأذن الواعية هو عليّ، ولأنّ عمر[٥] أراد رجم حامل فنهاه فقال: **لولا عليّ لهلك عمر**[٦]، وأمر برجم امرأة أتت بولد لستّة أشهر[٧]، فنهاه بقوله ﴿و حَمْلُهُ﴾ الآية[٨] فقال: **لولا عليّ لهلك عمر**؛ ولأنّه قال في خطبته: مَن غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال، فقالت له عجوز: **أتمنعنا[٩] ما أحلّ الله[١٠] لنا؟** بقوله:

---

١. م: ـ هي.

٢. م: و الثاني.

٣. م: ـ نقلاً.

٤. م: + عليه السلام.

٥. ي: + إذا.

٦. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٨ و ١٢: ٢٠٥؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٦؛ فرائد السمطين ١: ٣٤٩ ـ ٣٥١؛ النقض ١٤٣؛ الفصول المهمّة ١٨؛ كنز العمّال ١: ١٥٤؛ تذكرة الخواصّ ١٥٧؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٨٤؛ التمهيد ٢٢٨.

٧. ن: ـ أشهر. و في مأخذ الخبر يراجع الهامش الأسبق.

٨. الأحقاف: ١٥.

٩. م: تمنعنا.

١٠. م: + تعالى.

﴿وَ آتَيْتُمْ إِحْدَيهُنَّ قِنْطاراً﴾[١]، فقال: كلّ أفقه من عمر حتّى المخدّرات في البيوت[٢]. فهذا يدلّ على علمه عليه السلام، ولقوله عليه السلام: و الله لو كُسِرت لي الوسادة لَحَكمتُ بين أهل التوراة بتوارتهم[٣]، إلى آخره. ولأنّ فِرَق المتكلّمين بأجمعهم يُنسَبون[٤] إليه، والنحو وسائر العلوم[٥]. وبالجملة فضائله أشهر من أن تذكر.

أقول: هذا برهان ثامن، وتقريره: أنّه عليه السلام كان أعلم الصحابة، فيكون هو الإمام. أمّا الصغرى فيدلّ عليها وجوه:

الأوّل: تواتر النقل عن النبيّ عليه السلام في قوله: أقضاكم عليّ. ولا شكّ أنّ القضاء يستدعي العلم، فلمّا كان عليه السلام أقضى الصحابة وجب أن يكون أعلمهم. وفيه دلالة على أنّه دينَ الصحابة أيضاً.

الثاني: اتّفق المفسّرون على أنّ قوله تعالى: ﴿وَ تَعِيَها أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾[٦] المراد[٧] بالأذن فيها[٨] عليّ عليه السلام.

الثالث: ما روي أنّه ردّ على عمر في قضايا كثيرة، منها أنّ عمر أراد رجم امرأة قد زنت وهي حامل فنهاه وقال: إن كان لك سلطان عليها فليس لك على ما في بطنها سلطان، فأطلقها عمر وقال: لولا عليّ لهلك عمر.

---

١. النساء: ٢٠.

٢. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٧؛ نهج الحقّ ٢٧٧؛ الصوارم المهرقة ٢١٧؛ الطرائف ٢: ٥١٦.

٣. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٦: ١٣٦؛ فرائد السمطين ١: ٣٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٧؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٨٤.

٤. أ: ينتسبون.

٥. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٧ ـ ٤٦٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١٧.

٦. الحاقّة: ١٢. ينظر: قواعد المرام في علم الكلام: ١٨٣.

٧. ن: والمراد.

٨. م: + هو.

و منها: أنّ عمر أُتي إليه بامرأة ولدت لستّة أشهر، فأمر برجمها، فنهاه[١] عليه السلام و قال: ألم تسمع إلى قوله تعالى[٢] ﴿وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلٰثُونَ شَهْراً﴾[٣]، ثمّ قال في موضع آخر: ﴿وَ الوالِداتُ يُرْضِعْنَ اَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ﴾[٤] فخلّى سبيلها و قال: لو لا عليّ لهلك عمر.

الرابع: أنّ عمر قال في خطبة له: مَن غالى في مهر ابنته جعلتُه في بيت المال، فقالت له عجوز: أتمنعنا (ما أحلّه الله)[٥] لنا في قوله: ﴿وَ آتَيْتُمْ اِحْدَيٰهُنَّ قِنْطاراً فَلاٰ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً﴾، فقال: كلّ أفقه من عمر حتّى المخدّرات في البيوت.

الخامس: قوله عليه السلام: و اللهِ لو كُسرت لي الوسادة و جلست[٦] عليها لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم و بين أهل الزبور بزبورهم و بين أهل الإنجيل بإنجيلهم و بين أهل الفرقان بفرقانهم. و ذلك يدلّ على معرفته[٧] بجميع[٨] الشرائع.

السادس: أنّ العلماء بأسرهم يُنسَبون[٩] إليه. أمّا الأصوليّون فلأنّ أخذهم إنّما كان من خطبه عليه السلام؛ فإنّها قد اشتملت من علوم التوحيد و العدل و مسائل القضاء و القدر و التنزيه[١٠] و غير ذلك على ما لا[١١] يشتمل عليه كلام أحد. و أيضاً: فالمعتزلة يُنسَبون[١٢] إليه و الأشاعرة يُنسبون[١٣] إلى أبي الحسن الأشعريّ، و هو تلميذ أبي عليّ الجبّائيّ و هو من مشايخ المعتزلة المنتسبين إلى عليّ عليه السلام. و أمّا النحو و الأدب فظاهر، و كذلك الفقه.

---

١. أ: + عليّ.
٢. أ، ن: ـ تعالى.
٣. الأحقاف: ١٥.
٤. البقرة: ٢٣٣.
٥. أ: ما أحلّ لنا. م، ن: ما أحلّ الله.
٦. ي: جلست.
٧. م: معرفة.
٨. م: + هذه.
٩. أ: ينتسبون.
١٠. ن: ـ و التنزيه.
١١. أ، ي: لم.
١٢. أ: ينتسبون. م: منتسبون.
١٣. أينتسبون. م: منتسبون.

السابع: ما نُقل عنه من القضايا الغريبة العجيبة الدالّة على غاية الفضل و العلم، و هي أشهر من أن تخفى. و أمّا الكبرى فسيأتي بيانها.

في قضايا دالّة على أفضليّة عليّ عليه السلام

قال: و لقصّة خيبر، و هي[١] أنّه[٢] أعطى الراية أبا بكر فانهزم، ثمّ عمر[٣] فانهزم، فقال[٤]: **لأعطينّ الراية[٥] رجلاً يحبّه الله و رسوله (و يحبّ الله و رسوله)[٦] كرّاراً غير فرّار**. ثمّ قال: أين عليّ؟ فقيل: رَمِد العين، فتفل في عينه، ثمّ[٧] دفعها إليه[٨]. و لتقدّم إسلامه، و لقوله[٩]: ﴿قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ﴾[١٠] و لقوله: ﴿وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[١١] و المفسّرون قالوا هو عليّ[١٢]، و لأنّه أخوه و صهره و ابن عمّه، و لقوله: ﴿وَ يُطْعِمُونَ الطَّعامَ﴾[١٣]. فهذه و أمثالها تدلّ على الفضائل. و الأفضل أولى بالإمامة؛ لأنّ تقديم المفضول قبيح عقلاً.

أقول: هذا وجه تاسع و تقريره: أنّ عليّاً عليه السلام كان أفضل الصحابة، فيكون هو الإمام. أمّا[١٤] الصغرى فيدلّ عليها وجوه.

---

١. م: و هو.
٢. م: + عليه السلام.
٣. م: لعمر.
٤. م: + عليه السلام.
٥. ي: + غداً.
٦. ليس في م.
٧. م: ـ ثمّ.
٨. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٩؛ الشافي في الإمامة ٣: ٨٧ ـ ٨٨؛ التمهيد ٢٢٧؛ صحيح البخاريّ ٤: ٤ و ٢٠٧؛ صحيح مسلم ٣: ١٤٤١؛ سنن الترمذيّ ٢: ٣٠٠؛ سنن ابن ماجة ١: ٤٣ ـ ٤٤.
٩. م: + تعالى.
١٠. الأنعام: ٩٠.
١١. المراد منه قوله تعالى: فإنَّ اللهَ هُوَ مَوليهُ و جِبْرِيلُ و صالحُ المُؤمِنينَ. التحريم: ٤.
١٢. ي: + عليه السلام.
١٣. الدهر: ٨.
١٤. أ: و أمّا.

الأوّل: قصّة خيبر، و هو أنّ الرسول[١] صلّى الله عليه و آله أعطى الراية أبا بكر فانهزم، ثمّ دفعها[٢] في اليوم الثاني إلى عمر فانهزم، فقال عليه السلام: **لأعطينّ الراية[٣] رجلاً يحبّه الله و رسوله و يحبّ الله و رسوله كرّاراً غير فرّار**. ثمّ قال: أين عليّ؟ فقيل[٤]: إنّه رَمِد العين، فقال: إيتوني به، فتفل في[٥] عينه ثمّ دفع إليه الراية.

الثاني: أنّ إسلامه كان متقدّماً على إسلام الصحابة. روي عن سلمان الفارسيّ أنّه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: **أوّلكم وروداً على الحوض أوّلكم إسلاماً عليّ بن أبي طالب**[٦]. وعن عبد الله بن[٧] الحسن أنّه قال: كان عليّ عليه السلام يقول: **أنا أوّل مَن صلّى و أوّل مَن آمن بالله و رسوله، و لم يسبقني بالصلاة إلّا نبيّ الله**[٨]. و أيضاً روي عنه عليه السلام أنّه قال على المنبر في مجمع من الصحابة: **أنا الصدّيق الأكبر، أنا الفاروق الأعظم، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر، و أسلمت قبل أن يسلم**[٩]. و لم ينكر عليه أحد من الصحابة، و المتقدّم في الإسلام متقدّم في الفضيلة، لقوله تعالى: ﴿وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾[١٠].

الثالث: أنّ عليّاً عليه السلام تجب محبّته دون غيره من الصحابة. أمّا الصغرى فلقوله

---

١. م، ن: رسول الله.
٢. م: دفع.
٣. ي: + غداً.
٤. ي: قيل.
٥. ن: ـ في.
٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٩؛ مناقب عليّ بن أبي طالب ٣: ٢٣٦؛ كشف اليقين ٢٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٣: ٢٢٩؛ تاريخ بغداد ٢: ٧٩؛ المستدرك على الصحيحين ٣: ١٣٦؛ تاريخ دمشق ١: ٨٢.
٧. م: ـ بن.
٨. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٤: ١١٦ ـ ١١٩ و ١٣: ٢٢٩ ـ ٢٤٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٧٠؛ الصراط المستقيم ١: ٢٣٥؛ شواهد التنزيل ٢: ٣٨٧.
٩. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ٣٠ و ٤: ١٢٢؛ الإرشاد للمفيد ١: ٣١؛ أنساب الأشراف ١٤٦؛ البداية والنهاية ٧: ٣٧٠.
١٠. الواقعة: ١٠ ـ ١١.

تعالى: ﴿قُلْ لَا اَسْاَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبىٰ﴾[١]. وأمّا الكبرى فظاهرة، ووجوب المحبّة دليل على الفضيلة.

الرابع: اتّفق المفسّرون على أنّ قوله تعالى: ﴿فَاِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٢] المراد (فيه بصالح المؤمنين)[٣] هو عليّ[٤] عليه السلام والمراد ناصره، فاختصاص عليّ عليه السلام[٥] بعد الله تعالى وجبرئيل بهذه الخصوصيّة دليل على نهاية الفضيلة.

الخامس: قرب عليّ عليه السلام كان أشدّ من قرب غيره، فإنّه لمّا آخى بين الصحابة اتّخذه أخاً لنفسه[٦]، وذلك يدلّ على الأفضليّة.

السادس: ما نُقل بالتواتر أنّ عليّاً عليه السلام وفاطمة عليها السلام[٧] تصدّقا بِقُوتهما ثلاثة أيّام مع شدّة حاجتهما إليه، حتّى أنزل الله[٨] في حقّهم ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلىٰ حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَاَسِيراً﴾[٩]. فهذه الوجوه وغيرها ممّا لا يعدّ ولا يحصى دالّة على كونه أفضل الصحابة. وأمّا الكبرى فلأنّ تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً.

في دلالة آية «أُولي الأمر» على إمامة عليّ عليه السلام

قال: ولقوله[١٠]: ﴿اَطِيعُوا اللهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِي الاَمْرِ مِنْكُمْ﴾[١١] فإن

---

١. الشورىٰ: ٢٣.
٢. التحريم: ٤.
٣. م: بصالح المؤمنين فيه.
٤. م: + بن أبي طالب.
٥. م: ـ عليه السلام.
٦. مصادر الحديث كثيرة، ينظر مثلاً: سنن الترمذيّ ٥: ٣٠٠؛ المستدرك على الصحيحين ٣: ١٤؛ المعيار والموازنة ٢٠٨.
٧. م: ـ عليها السلام.
٨. م: + تعالى.
٩. الدهر: ٨.
١٠. م: + تعالى.
١١. آل عمران: ٣٢.

كانوا كلّ الأمّة كان الشخص[١] مطيعاً لنفسه فهو بعضها واجب العصمة لعدم الأولويّة، فهو عليّ عليه السلام[٢].

أقول: هذا وجه عاشر، وتقريره: أنّ الله تعالى (أمر بإطاعة)[٣] أولي الأمر، فهذا المطاع إمّا أن يكون كلّ الأمّة أو بعضها. والأوّل باطل وإلّا لكان الشخص مطيعاً لنفسه. والثاني إمّا أن يكون معصوماً أو غيره. والثاني[٤] باطل؛ لأنّ الناس قد اشتركوا في عدم العصمة، فالأمر[٥] بطاعة بعضهم مع تجويز الخطأ عليه ترجيح من غير مرجّح، فيجب أن يكون معصوماً، فيكون هو عليّاً عليه السلام، لعدم القائل بعصمة غيره.

في أنّ الظالم لا يصلح للإمامة

قال: ولأنّ أبا بكر وعبّاساً كانا كافرين قديماً فلا يصلحان للإمامة، لقوله: ﴿لَا يَنالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ﴾[٦].

أقول: هذا هو الحادي عشر من الوجوه. وتقريره أنّ أبا بكر والعبّاس كانا كافرين قبل بعثة الرسول عليه السلام وبعد بعثته مدّة، فلا يصلحان للإمامة، لقوله تعالى جواباً لإبراهيم الخليل عليه السلام وقد سأله مشاركة بعض ذراريه له في رئاسة الإمامة: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. والكفر أبلغ درجات الظلم. وإذا انتفت الإمامة عن أبي بكر والعبّاس وجب أن يكون الإمام عليّاً عليه السلام[٧]؛ لعدم القائل بالفرق.

---

١. م: الشيء.
٢. م: ـ عليه السلام.
٣. م: أمرنا بالطاعة، ن، ي: أمر بطاعة.
٤. ن: والتالي.
٥. أ: والأمر.
٦. البقرة: ١٢٤.
٧. م: ـ عليه السلام.

في دلالة آية «كُونُوا مَعَ الصَّادِقِين»
على إمامة عليّ عليه السلام

قال: ولقوله: ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[١] أي مع المعلوم منهم الصدق، ولا يكون إلّا المعصوم.

أقول: هذا ثاني عشر الوجوه، وهو أنّ الله تعالى أمر[٢] بالكون مع الصادقين، أي مع المعلوم منهم الصدق. ولا يعلم الصدق من أحد إلّا من المعصوم فيجب أن نكون مأمورين بالكون مع المعصوم، ولا معصوم إلّا عليّ عليه السلام، فهو الإمام الذي أمرنا الله[٣] بالكون معه.

في دلالة آية «إيتاء الزكاة في الصلاة»
على إمامة عليّ عليه السلام

قال: ولقوله[٤]: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٥]، والوليّ بمعنى الناصر والمتصرّف. والأوّل مُنتفٍ لتخصيصها بشخص، والنصرة عامّة بقوله[٦]: ﴿وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ﴾[٧]. ومتى كان بمعنى التصرّف فهو عليّ عليه السلام[٨]؛ إذ كلّ من قال بأنّها تدلّ على ذلك صرفها إليه، ولاتّفاق أئمّة التفسير[٩].

---

١. التوبة: ١١٩. ينظر: نهج الحقّ ١٩٠؛ الدرّ المنثور ٣: ٣٩٠؛ شواهد التنزيل ١: ٨٥.
٢. ن: أمرنا.
٣. م: ـ الله.
٤. أ، م: + تعالى.
٥. المائدة: ٥٥.
٦. م: لقوله تعالى. ن: لقوله.
٧. التوبة: ٧١.
٨. م: ـ عليه السلام.
٩. التفسير الكبير للرازيّ ١١: ٢٦؛ الكشّاف ١: ٦٤٩؛ أصول الدين للرازيّ ١٥٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٢.

أقول: هذا وجه ثالث عشر، و تقريره: أنّ لفظة «إنّما» تفيد الحصر بالنقل عن أهل اللغة[١]. و الوليّ يطلق على الناصر و المتصرّف[٢]، و لا معنى للأوّل هاهنا؛ لأنّ هذه الآية مختصّة[٣] ببعض الناس، و النصرة[٤] عامّة، لقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾. إذا ثبت هذا فنقول: إنّ المراد بالذين آمنوا هاهنا[٥] بعض المؤمنين؛ لأنّ الله تعالى وصفهم بإيتاء الزكاة حال ركوعهم، و ليس هذا الوصف ثابتاً لكلّ المؤمنين. و أيضاً: لو كان المراد كلّ المؤمنين لكان الوليّ[٦] و المولّى عليه[٧] واحداً، و ذلك باطل. و إذا ثبت أنّ المراد بعض المؤمنين كان ذلك البعض عليّاً عليه السلام؛ لأنّ الأمّة أجمعوا على أنّ المراد بها إمّا بعض المؤمنين فهو عليّ عليه السلام[٨]، و إمّا جميع المؤمنين فيدخل عليّ عليه السلام (فيهم. و أيضاً: فإنّ من الناس من قال: إنّ المراد بها بعض المؤمنين، فهو عليّ عليه السلام)[٩]. و منهم من قال: كلّ المؤمنين، و قد بيّنّا أنّ المراد هو البعض، فلو كان غير عليّ عليه السلام كان ذلك خارقاً للإجماع، و لاتّفاق المفسّرين على أنّ المراد بذلك هو عليّ عليه السلام.

في دلالة «حديث المنزلة» على إمامة عليّ عليه السلام

قال: و لقوله: أنتَ منّي بمنزلة هارون من موسى[١٠]، و هارون كان خليفته،

---

١. المفردات في غريب القرآن ٢٧.
٢. م: ـ و المتصرّف.
٣. أ، ي: متخصّصة.
٤. م: و النصر.
٥. أ: هنا.
٦. أ: المولى. م: للمولى.
٧. ن: و الوالي عليه.
٨. م: ـ عليه السلام.
٩. ليس في م.
١٠. غاية المرام في علم الكلام ٣٧٤ ـ ٣٧٧ باختلاف؛ مسند أحمد بن حنبل ١: ١٧٥؛ صحيح البخاريّ ٤: ٢٠٨؛ سنن الترمذيّ ٥: ٣٠٤؛ ترجمة الإمام عليّ بن أبي طالب (ع) ١: ٢٨١؛ المناقب لابن المغازليّ ٢٧؛ كتاب ←

إلى غير ذلك[١] من الأخبار المتواترة لم نطوّل بذكرها. وكلّ دليل دلّ[٢] على إمامة عليّ عليه السلام[٣] فهو دالّ على باقي الأئمّة الأحد عشر، ولقوله عليه السلام: **«هذا ابني إمام[٤] ـ يعني الحسين عليه السلام ـ أخو إمام إبن إمام أبو أئمّة تسعة، تاسعهم قائمهم، صلوات الله عليهم»**[٥].

أقول: هذا وجه رابع عشر دالّ على إمامته عليه السلام، وهو قوله: **«أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»**. وتقرير هذا يفتقر إلى مقدّمات ثلاث:

الأولى: تصحيح الخبر، وهو أنّه نقل نقلاً متواتراً. وأيضاً تلقّته الأمّة بالقبول، فتأوّله بعضهم، وبعضهم اعترف بدلالته على الإمامة.

الثانية: المراد بمنزلة عليّ عليه السلام كلّ منازل هارون من موسى. ويدلّ عليه أنّ المراد بها أكثر من منزلة واحدة، فيكون المراد جميع المنازل. أمّا الأوّل فلأنّه استثنى منها منزلة النبوّة، والواحد بالشخص يستحيل استثناء شيء منه. وأمّا الثاني فلأنّ الناس قائلان: منهم من يقول: إنّ المراد من هذه المنزلة الواحدة، وهو كونه خليفته في حياته كما كان هارون من موسى[٦]. ومنهم من يقول: إنّ المراد بها[٧] كلّ المنازل[٨]، فلو قلنا: إنّ المراد ليس منزلة واحدة ولا جميع

← الأربعين في أصول الدين ٤٦٤؛ المغني ٢٠/١: ٢٠ ـ ١٢٦؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٥٢ ـ ٤٥٣؛ الشافي في الإمامة ٣: ١٤٤؛ الرسائل العشر ٩٧؛ نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٩٣ ـ ٤٩٤؛ التمهيد للباقلّانيّ ٢٢٨.

١. م: غيره.

٢. م: دالّ.

٣. م: ـ عليه السلام.

٤. م: ـ إمام.

٥. عيون أخبار الرضا (ع) ١: ٥٢؛ الطرائف ١٧٤؛ كفاية الطالب ٥٠١؛ أسرار الإمامة ١٤٨ ـ ١٤٩؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٩٠؛ الرسائل العشر ١٠٧.

٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤٦٤؛ الذخيرة في علم الكلام ٤٦٠؛ المغني ٢٠/١: ١٢٠.

٧. ي: ـ بها.

٨. في حاشية م: أي حين الحياة وبعده.

المنازل[١] لزم خرق الإجماع.

الثالثة: أنّ هارون لو عاش بعد موسى لكان خليفته. و يدلّ عليه أنّ هارون كان خليفة موسى في حياته إجماعاً، و يدلّ (عليه قوله)[٢]: ﴿**أُخْلُفْنِي فِي قَوْمِي**﴾[٣] فلو لم يكن خليفته[٤] بعد موته لكان معزولاً عن هذه المرتبة، وهو غير لائق بمنصب النبوّة. و أيضاً: فإنّ هارون كان شريك موسى في الرسالة، فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعة.

إذا تقرّر هذا فنقول: يثبت[٥] لعليّ عليه السلام منزلة (من النبيّ)[٦] صلّى الله عليه و آله كجميع منازل هارون من موسى. و قد ثبت لهارون استحقاق الخلافة بعد وفاة موسى لو عاش، فيكون عليّ عليه السلام كذلك.

و الأخبار المتواترة[٧] كثيرة في هذا المعنى قد طوّل فيها أصحابنا كالسيّد المرتضى و الشيخ أبي جعفر و غيرهما[٨]. و نحن[٩] أعرضنا (هاهنا عنها)[١٠] لمخافة التطويل.

في إمامة باقي الأئمّة عليهم السلام

وكلّ دليل دلّ[١١] على إمامة عليّ عليه السلام فهو دالّ[١٢] على إمامة باقي

١. في حاشية م: فيكون المراد جميع المنازل إلّا النبوّة.

٢. ي: عليها.

٣. الأعراف: ١٤٢.

٤. م، ي: خليفة.

٥. م: ثبت.

٦. م: من رسول الله.

٧. ي: متواترة.

٨. الذخيرة في علم الكلام ٤٩١؛ الشافي في الإمامة ٣: ٦٢ ـ ٦٧؛ تمهيد الأصول ٣٩٩.

٩. ي: + قد.

١٠. م، ن: عنها هاهنا.

١١. أ: ذكر.

١٢. أ: دليل.

الأئمّة[١].

و أيضاً: فإنّه لمّا ثبت أنّه لا يجوز خلوّ الزمان من معصوم كان ذلك دالّاً على إمامتهم؛ لانتفاء عصمة غيرهم بالإجماع.

و يدلّ عليه أيضاً قوله صلّى الله عليه و آله للحسين صلوات الله عليه و سلامه: هذا ابني إمام أخو إمام ابن إمام أبو أئمّة تسعة، تاسعهم قائمهم[٢]. و وردت أخبار كثيرة في هذا المعنى.

---

١. م: + عليهم السلام.

٢. ينظر مثلاً: الإمامة و التبصرة من الحيرة ١١٠؛ الأصول من الكافي ١: ٥٣٣؛ الخصال ٤١٩؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٥٦؛ كمال الدين ٢٦٢؛ الصراط المستقيم ٢: ١١٨؛ الهداية الكبرى للخصيبيّ ٣٧٥؛ ينابيع المودّة ٢: ٣١٦ و ٣: ٣٩٤ (و موارد كثيرة).



الباب السابع : في المعاد

قال: الباب السابع: في المعاد، و فيه مسائل.

في الجوهر

مسألة: الجوهر حقّ؛ لأنّ الحركة مركّبة من أمور متتالية، لوجودها في الآن وعدم الباقيَين[1]. والآن لا يقبل القسمة، وإلّا فمنه مستقبل فليس بآن، فالموجود منها إن انقسم انقسم الآن، وإن لم ينقسم فكذا[2] الجسم وإلّا انقسمت، هذا خلف.

أقول: هذه المسألة من أشرف المطالب وتبنى عليها مباحث كثيرة، من جملتها إثبات النفس، ولأجل هذه المسألة قدّم البحث عن الجزء.

في الجزء
تركّب الجزء من أجزاء متناهية

واعلم أنّ الجسم على قسمين بسيط ومركّب. والمركّب إمّا أن يتركّب من مختلفات الطبائع أو من متّفقاتها. وعلى كلا التقديرين فالجزء موجود في المركّب بالفعل، وأمّا البسيط فلا شكّ في أنّه قابل للقسمة. والانقسامات المفروضة إمّا أن تكون متناهية أو غير متناهية. وأيضاً فهي إمّا بالفعل أو بالقوّة. وقد صار إلى كلّ

---

١. م، ن: الباقين.

٢. م: فكذلك.

واحد من هذه الأقسام الأربعة جماعة، لكنّ المشهور منها ثلاثة.

أحدها: تركّب الجسم من أجزاء متناهية.

الثاني: قبول الجسم لانقسامات[1] غير متناهية مع بساطته.

الثالث: تركّب الجسم من أجزاء غير متناهية.

وجوه الاحتجاج عليه

والأوّل: مذهب جماعة من المتكلّمين وطائفة من الحكماء[2]. واحتجّوا عليه بوجوه:

الأوّل

إنّ الزمان مركّب من أجزاء لا تتجزّأ، فالحركة كذلك فالجسم كذلك.

أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ الزمان موجود قطعاً؛ فإمّا أن يكون الموجود منه منقسماً أو لا يكون. والأوّل باطل وإلّا لكان بعضه ماضياً أو مستقبلاً والآخر حاضراً. والماضي والمستقبل معدومان، فلا يكون الحاضر حاضراً، هذا خلف. والثاني هو الآنُ الذي لا يقبل القسمة.

و**أمّا المقدّمة الثانية** فلأنّ الحركة الموجودة إنّما تكون موجودة في الآن لعدم الماضي والمستقبل. والآن لا تقبل القسمة فالحركة الموجودة فيه لا تقبلها وإلّا لزم (انقسام الآن)؛[3] لأنّ نصف الحركة تقع في نصف الزمان الذي تقع فيه الحركة.

و**أمّا المقدّمة الثالثة** فلأنّ الجسم الذي تقع فيه تلك الحركة في ذلك الآن إن كان منقسماً كانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كلّه، لكنّ الحركة لا نصف لها

---

١. م: انقسامات.

٢. المحصّل ١٩٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٥٣؛ تلخيص المحصّل ٢١٧؛ شرح المواقف ٣٥٨.

٣. أ: الانقسام.

فذلك القدر المقطوع بها لا نصف له، فقد ثبت وجود جزء لا يتجزّأ.

الوجه الثاني

قال: ولأنّ النقطة موجودة؛ لأنّها نهاية الخطّ ولا تنقسم، فإن انقسم محلّها انقسمت وإلّا فالمطلوب حاصل.

أقول: هذا هو الوجه الثاني على ثبوت الجزء[١]، وهو أنّا نقول: النقطة موجودة لأنّها نهاية الخطّ، ونهاية الخطّ موجودة. وهي لا تنقسم وإلّا لما كانت نهاية بل كان الطرف الآخر هو النهاية، هذا خلف. فهو[٢] إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً؛ فإن كان الأوّل ثبت المطلوب، وإن كان الثاني افتقرت إلى محلّ، فذلك المحلّ إن انقسم انقسمت النقطة. هذا خلف، وإلّا ثبت المطلوب.

الوجه الثالث

قال: ولأنّ الكرة الموضوعة على سطح تُلاقِيه بنقطة وإلّا تضلّعت، فإذا تدحرجت تلاقت بنقط فكانت[٣] مركّبة منها.

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره: أنّا إذا[٤] فرضنا كرة حقيقيّة و[٥] وضعناها على سطح مُستوٍ فإنّها تلاقيه بما لا ينقسم وإلّا لَكانت مضلّعة. فإذا أخرجنا من مركزها خطّين إلى طرفَي موضع الملاقاة وآخر إلى وسطه كان الآخر أقصر من الطرفين، لكونه وتراً للحادّة فلا يكون كرة حقيقيّة، هذا خلف. فإذا تدحرجت تلك

---

١. ي: الجوهر.
٢. م: فهي.
٣. ن: كانت.
٤. م: ـ إذا.
٥. ن: ـ و.

الكرة لاقت السطح بنقط[١]، فيلزم تركّب السطح من النقط.

لا يقال: نمنع وجود كرة وسطح حقيقيّين[٢] ونمنع تلاقيهما، ومع ذلك فلا نسلّم لزوم التأليف من النقط، بل كلّ آن نفرضه يكون السطح مُلاقياً للكرة[٣] بنقطة. ثمّ بعد ذلك الآن يوجد زمان يلاقي السطح الكرة فيه بخطّ عند حركتها عليه، فاندفع المحذور.

لأنّا نقول: أمّا المنع من وجود الكرة فهو غير مستقيم، فإنّه الشكل الطبيعيّ للأجسام. وأمّا المنع من وجود السطح فضعيف أيضاً؛ لأنّ سبب الخشونة ارتفاع بعض الأجزاء عن بعض. ويمكن إزالة الجزء المرتفع أو وضع جزء على المنخفض فيحصل الاستواء. والمنع من التلاقي مدفوع أيضاً. وأمّا إيجاب الخطّ فضعيف؛ لأنّا إذا فرضنا ملاقاة الكرة للسطح بنقطة زماناً، ثمّ حصلت المفارقة بعد ذلك فإمّا أن تكون الملاقاة حينئذٍ بخطّ أو بنقطة. والأوّل باطل وإلّا لزم تضلّع[٤] الكرة، والثاني هو المطلوب.

لا يقال: إنّها[٥] تلاقيه بنقطة وبين النقطتين خطّ.

لأنّا نقول: الكرة دائماً إنّما تلاقي بالنقطة، فعند[٦] زوال الملاقاة عن النقطة الأولى[٧] إن حصلت الملاقاة بخطّ لزم التضليع[٨]، وإن حصلت بنقطة لزم تتالي النقط وهو المطلوب، وإن لم تحصل الملاقة لزم خلاف الفرض، هذا خلف.

---

١. أ: بنقطة. م: + متتالية.
٢. أ، م، ن: حقيقيّ.
٣. م: الكرة.
٤. ي: تضليع.
٥. أ: لأنّها.
٦. م: فبعد.
٧. أ: ـ الأولىٰ.
٨. م: التضلّع.

الوجه الرابع

قال: ولأنّها[1] لو انقسمت قوّة انقسمت فعلاً؛ لاتّصاف كلّ جانب بالملاقاة إلى غير النهاية، ولأنّ إمكان النصفيّة مختصّ بالبعض وهكذا. واختلاف الأعراض يدلّ على الاختلاف فعلاً. والتالي باطل، وإلّا لما لحق السريع البطيء، ولازدادت[2] المقادير بزيادتها[3]، ولا[4] أمكن قطع المتناهي في متناهٍ، والطفرة ضروريّة البطلان والتداخل لعدم الامتياز.

أقول: هذا هو الوجه الرابع، وهو يبطل مذهب الحكماء في قولهم: إنّ الجسم واحد ينقسم إلى ما لا يتناهىٰ بالقوّة. وتقريره أن نقول: لو كانت الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الأجسام بالقوّة لكانت حاصلة فيها بالفعل. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة: أنّ كلّ جسم فإنّه قابل للقسمة إلى جزءين، وكلّ واحد من ذينك[5] الجزءين يكون ملاقياً للآخر بأحد طرفَيه دون الآخر، واختلاف الأعراض يوجب الانقسام[6] الفعليّ، فلمّا صَدَق على (طرفي أحد الجزءين)[7] الملاقاة للآخر ولم يصدق على الطرف الآخر كان كلّ واحد من الطرفين متميّزاً عن صاحبه بالفعل، فيكون كلّ واحد من الجزءين منقسماً بالفعل إلى جزءين، ويكون أحد جزءي أحد الجزءين ملاقياً للآخر بأحد طرفَيه دون (الآخر، فيكون منقسماً، وهكذا إلى ما لا يتناهىٰ. وأيضاً: إذا[8] كان الجسم متّصلاً فإنّه)[9] قابل

---

١. ليس في م.
٢. أ، م: ولا زادت.
٣. م: زيادتها.
٤. ن: وإلّا.
٥. م: من ذلك.
٦. م: انقسام.
٧. أ: ـ طرفي أحد الجزءين. م: على أحد الجزءين. ن: على أحد طرفي أحد الجزءين.
٨. أ، م: فإذا.
٩. ليس في ن.

للتنصيف. و لا شكّ أنّ (مقطع التنصيف)[١] مغاير لمقطع[٢] التثليث و التربيع و غير ذلك، فذلك الموضع مختصّ[٣] عن غيره من الأجزاء. وكذلك[٤] مقطع التثليث و التربيع إلى ما لا يتناهىٰ، فيكون مقطع التنصيف و غيره موجوداً بالفعل؛ لإتّصافه[٥] بعرض لا يوجد للآخر، فيلزم الانقسام بالفعل إلى ما لا يتناهى.

و أمّا **بطلان التالي** فيدلّ عليه وجوه ثلاثة. **الأوّل**: أنّ الجسم لو اشتمل على ما لا يتناهى لما لحق السريع البطيء؛ فإنّ البطيء إذا تحرّك مسافة ثمّ ابتدأ السريع فإنّه لا يمكنه قطع تلك المسافة إلّا بعد قطع[٦] نصفها، و لا يمكنه قطع نصفها إلّا بعد قطع ربعها و هكذا إلى ما لا يتناهى، فيلزم أن لا يصل إلى البطيء ألبتّة.

الثاني: يلزم أن لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمانٍ مُتناهٍ؛ لأنّ المتحرّك لا يمكنه قطع تلك المسافة إلّا بعد قطع نصفها، و لا يمكنه قطع نصفها إلّا بعد قطع ربعها و هكذا إلى ما لا يتناهى، فيجب أن يكون هناك أزمنة لا تتناهى، وعندي في هذين[٧] الوجهين نظر[٨].

الثالث: أنّ زيادة الأجزاء تستلزم زيادة المقدار؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ عشرة أجزاء أزيد من جزء واحد، فإذا كان الجسم المتناهي لا تتناهى أجزاؤه

---

١. م: منقطع التصنيف.
٢. ن: لقطع.
٣. ى: يختصّ.
٤. أ: و ذلك.
٥. أ: + و لاتّصافه.
٦. ن: ـ قطع.
٧. ي: هذا.
٨. في حاشية م: و تقريره أن نقول: قولهم: أجزاء الجسم لو كانت غير متناهية يلزم أن لا يقطع المسافة المتناهية المقدار في زمانٍ متناهٍ، أيّ شيء يريدون به؟ إن أرادوا به عدم التناهي في المقدار فهو غير مسلّم. و إن أرادوا به عدم التناهي في الأجزاء فهو. و إن المسافة المتناهية المقدار كما اشتملت على ما لا يتناهى من الأجزاء لذلك القدر المقطوع فيه المسافة من الزمان و إن تناهى إليه قد اشتمل من الأجزاء على ما لا يتناهى، فكلّ جزء من أجزاء المسافة مقابل لكلّ جزء من أجزاء الزمان.

فلنأخذ من تلك الأجزاء عدّة محصورة ونؤلّف بينها في جميع الأقطار حتّى يحصل مقدارٌ متناهٍ ويكون له نسبة إلى ذلك الجسم المتناهي وهي[١] نسبة المتناهي[٢] في المقدار، لكن نسبة المقدار إلى المقدار هي نسبة الأجزاء إلى الأجزاء، فنسبة متناهٍ إلى متناهٍ هي نسبة متناهٍ إلى غير متناهٍ، هذا خلف، فيجب أن لا يزيد مقدار الأجزاء على مقدار الجزء الواحد، فلا تحصل[٣] النسبة، لكن هذا باطل بالضرورة.

في بيان معنى الطفرة

واعلم أنّ الناقلين لهذا المذهب اعتذروا عن الوجهين الأوّلين بالطفرة، وعن الثالث بالتداخل. وعَنَوا بالطفرة: قطع المسافة من غير المرور على الوسط. واستدلّوا على صحّتها بوجوه.

أحدها[٤]: أنّا[٥] نفرض بيتاً طوله ألف ذراع وفيه ثقب مسدود، فإذا فتحناه انتهى ضوء الشمس إلى آخره، مع أنّا نعلم أنّه من المستبعد قطع تلك المسافة الطويلة في اللحظة الواحدة.

وثانيها: أنّا[٦] نفرض سدّ (الثقب المذكور)[٧]، فإنّ الضوء يزول في لحظة واحدة، فلابدّ من القول بالطفرة.

وثالثها: أنّا[٨] نفرض بئراً طولها مائة ذراع وفي وسطها خشبة وفيها حبل طوله خمسون ذراعاً، ثمّ أخذنا حبلاً آخر طوله خمسون ذراعاً وفي طرفه حلقة،

---

١. ن: وهو.
٢. م: التناهي.
٣. ي: + هذه.
٤. أ: الأوّل.
٥. ليس في أ. وفي ي: أن.
٦. ي: أن.
٧. م: ثقبة المذكورة.
٨. أ: أن.

ثمّ[١] أدخلناها في الحبل السفلانيّ، ثمّ جذبناه فإنّ الحبل الفوقانيّ إذا صعد طرفه ـ وهو[٢] خمسون ذراعاً ـ صعد طرف الحبل الأسفل مائة ذراع، وذلك هو[٣] الطفرة.

و **أمّا التداخل** فإنّهم قالوا: إنّ الجزءين يتّحدان في الحيّز وتكون مساحتها مساحة جزء واحد، فلا يلزم زيادة المقدار لزيادة الأجزاء. و الطفرة باطلة بالضرورة؛ فإنّه لا يُعقل حركة الجسم من أوّل المسافة إلى آخرها إلّا بعد مروره بالوسط، وكذلك[٤] التداخل.

و **أيضاً**: التداخل[٥] يستلزم رفع الامتياز. أمّا الوضعيّ فظاهر، وأمّا العقليّ فلأنّه إنّما يكون بالتعدّد الذي لا يحصل إلّا باختلاف الأعراض ضرورة تساوي الجزءين في الحقيقة، لكن الأعراض لا تختلف لتساوي نسبتها[٦] إليها.

الوجه الخامس لثبوت الجزء

قال: و لأنّ معدّل النهار يقطع الأفق على نقطة، فإن لم يَلقَ أخرى لزم الطفرة وإلّا تتالت النقط.

أقول: هذا هو الوجه الخامس، و تقريره: أنّ دائرة معدّل النهار قاطعة للفلك العالي إلى نصفين، و تقاطع فلك البروج على نقطتَي الاعتدال إذا وصلت الشمس إليهما اعتدل الليل والنهار و تقاطع دائرة الأفق[٧] على نقطتين مشرقيّة و مغربيّة،[٨]

---

١. من ي.
٢. ن: ـ وهو.
٣. أ، ن: هي.
٤. م: وكذا.
٥. أ، م، ن: فالتداخل.
٦. أ، م: نسبتهما.
٧. في حاشية م: وهي دائرة عظيمة تفصل بين ما يُرى من الفلك وبين ما لا يُرى، وبالنسبة إليها يعرف الطلوع والغروب.
٨. في حاشية م: يقال لأحديهما نقطة المشرق و مطلع الاعتدال، وللأُخرى نقطة المغرب و مغرب الاعتدال.

فإذا تحرّكت دائرة المعدّل بعد ملاقاتها لتلك الدائرة بنقطة فإن لم تَلقَ[١] نقطة أخرى لزم الطفرة، وإن لقيت نقطة أخرى لزم تركّب الخطّ من النقط المتتالية.

الاحتجاج الأوّل للحكماء على قبول الجسم ما لا يتناهى من الانقسامات

قال : احتجّوا بحركة الجزءين أحدهما فوق رابع والآخر تحت أوّل، فإنّهما يلتقيان على مقطع الثالث والثاني، فانقسم الجميع.

أقول : احتجّ الحكماء على كون الجسم قابلاً لما لا يتناهى من الانقسامات بوجوه.

أحدها : أنّا نفرض خطّاً مركّباً من أربعة أجزاء، ونفرض فوق طرفه الأيمن جزءً وتحت طرفه الأيسر جزءً، ثمّ نفرض الجزءين متحرّكين دفعة واحدة، فإنّه لا يمكنهما قطع ذلك الخطّ إلّا بعد تحاذيهما. فإن كان موضع التحاذي هو الجزء الثاني كان أحد الجزءين قد تحرّك ثلاثة أجزاء والآخر جزء، هذا خلف. وإن كان[٢] هو الجزء الثالث[٣] فكذلك، فلم يَبقَ[٤] موضع التحاذي إلّا مقطع الثاني والثالث، فيلزم انقسام الجزءين المتحرّكين والثاني والثالث جميعاً.

الاحتجاج الثاني

قال : ولأنّ المربّع المركّب من عشرة يكون قطره عشرة، فإن تلاقت كان

---

١. أ: لم تكن.
٢. ن: ـ كان.
٣. أ: الآخر.
٤. م: + في.

القطر مثل الضلع، وإن وسع الجزء[١] ساواهما وهو محال بشكل الحمار، وإن كان لأقلّ انقسم.

أقول: هذا وجه ثانٍ، وتقريره: أنّا نفرض مربّعاً يكون كلّ واحد من أضلاعه عشرة، فإنّ قطره يكون أيضاً عشرة. الأوّل من الخطّ الأوّل والثاني من الثاني وهكذا، فإن كانت أجزاء القطر[٢] متلاقية كان القطر[٣] مثل الضلع. وهو محال بالضرورة ولأنّه وتر القائمة والضلع وتر الحادّة ووتر القائمة أطول من وتر الحادّة، وإن كانت غير متلاقية كان بينهما فرج، فتلك الفرج إن وسعت للجزء[٤] كان القطر مثل الضلعين وهو محال، فإنّ إقليدس بيّن في الشكل المعروف بالحمار أنّ[٥] كلّ خطّ من أضلاع المثلّث (فإنّه أقصر)[٦] من الخطّين الباقيين، وإن لم يَسَع[٧] للجزء لزم انقسام الجزء، وهو المطلوب.

الاحتجاج الثالث

قال: ولأنّ حركة الظلّ أقلّ من حركة الشمس، فإذا تحرّكت جزءً تحرّك أقلّ، وإلّا تساوى المداران[٨].

أقول: هذا وجه ثالث، وتقريره: أنّا إذا فرضنا شخصاً على سطح الأرض ثمّ طلعت الشمس عليه فإنّه يحصل له ظلّ، وكلّما ارتفعت الشمس نقص الظلّ، فنقول: إذا تحرّكت الشمس جزءً فإن لم ينقص من الظلّ شيء[٩] جاز أن تتحرّك

---

١. أ، م: للجزء.
٢. ن: النقطة.
٣. ن: النقطة.
٤. ن: للفرج.
٥. ن: ـ أنّ.
٦. م: فإنّما قصر.
٧. ن: لم يتّسع.
٨. م: المستداران.
٩. ن: ـ شيء.

الشمسُ آخرَ، (فإن لم ينقص الظلّ)[١] فحينئذٍ تصل الشمس إلى خطّ نصف النهار والظلّ باقٍ بحاله، وذلك باطل بالضرورة، فيلزم أنّه إذا تحرّكت الشمس أن ينقص[٢] الظلّ، فإن نقص[٣] جزءً كان (مدار الظلّ مثل مدار الشمس)[٤]، هذا خلف. وإن كان أقلّ لزم الانقسام.

احتجاج آخر

قال: ولأنّ المنطقة أوسع من كلّ الدوائر، فإذا تحرّكت جزءً تحرّك الباقي أقلّ، والتفكيك مستبعد ومفروض[٥] في الإنسان.

أقول: المنطقة دائرة مفروضة في الكرة قاطعة لها، بُعدها من القطبين بُعد واحد، وهي أعظم دائرة تُفرض في الكرة.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا تحرّكت الكرة تحرّكت المنطقة والدوائر الموازية لتلك المنطقة القريبة[٦]، فإذا تحرّكت المنطقة جزءً فإن تحرّكت الدائرة القطبيّة جزءً لزم تساوي المدارين، وإن[٧] تحرّكت أقلّ من جزء لزم الانقسام. والمتكلّمون اعتذروا عن هذا (بجواز التفكيك)[٨] حتّى تتحرّك الدائرة المنطقيّة جزءً والقطبيّة ساكنة.

وهذا الجواب[٩] في غاية الاستبعاد؛ فإنّه لا يعقل حفظ النظام بين أجزاء الرَّحىٰ، على تقدير تجويز وقوع التفكيك[١٠]. وأيضاً فهذا مفروض في الإنسان؛ فإنّه إذا

---

١. م: ولا ينتقص الظلّ.
٢. م: ينتقص.
٣. ن: + الظلّ.
٤. م: مدار الشمس مثل مدار الظلّ.
٥. م: معروض.
٦. م: + من القطبين.
٧. ن: فإن.
٨. م: يجوز بتفكيك. أ، ن: بجواز التفكّك.
٩. أ، م: الجواز.
١٠. أ: التفكّك.

تحرّك على نفسه بالدور حصل له[١] دائرة عظيمة و صغيرة، مع أنّ وقوع التفكيك فيه معلوم البطلان.

برهان أُقليدس من طريق انقسام الخطّ

قال: ولأنّ أُقليدس برهن على[٢] أنّ كلّ خطّ ينصّف، فإن كان من مفردات انقسم.

أقول: هذا ظاهر، فإنّ أُقليدس برهن على أنّ كلّ خطّ فإنّه يمكن تنصيفه، فإذا فرضنا خطّاً مؤلّفاً من أجزاء عددها فرد لزم انقسام الجزء.

برهان ثانٍ لأُقليدس من طريق شكل العروس

قال: ولأنّ المربّع إذا كان ضلعه عشرة كان قطره جذر مأتين بشكل[٣] العروس، فانقسم.

أقول: برهن أُقليدس في الشكل المعروف بالعروس على (أنّ وتر كلّ)[٤] قائمة فإنّ مربّعه يساوي مجموع مربّعي الضلعين المحيطين بتلك الزاوية، فإذا فرضنا مربّعاً كلّ ضلع منه عشرة فإنّ قطره يكون جذر مأتين؛ لأنّ مربّعي الضلعين مائتان، فيجب أن يكون القطر عدداً إذا ضرب في نفسه بلغ مأتين[٥]. لكن ليس للمأتين جذر صحيح، فوجب انقسام الجزء.

---

١. م: ـ له.
٢. من أ.
٣. م: لشكل.
٤. ن: أنّ ذلك.
٥. م: المأتين.

وجه آخر لانقسام الجزء من طريق حركة البطيء و السريع

قال: و لأنّ البطء ليس لتخلّل السكون و إلّا لخفيت حركات السهم، فالسريع إذا (تحرّك جزءً)[١] تحرّك البطيء أقلّ.

أقول: الحركة قد توصف بالسرعة و البطء، فعند الحكماء أنّهما كيفيّة واحدة قائمة بالحركة قابلة للشدّة و الضعف و[٢] تعرض لها الإضافة. و عند المتكلّمين أنّ البطء و السرعة إنّما تحصل للحركة بسبب[٣] تخلّل السكون و عدمه، فالحركة الخالصة[٤] من السكنات في غاية السرعة، و المشوبة بها بطيئة. و تختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب كثرة السكنات و قلّتها.

و استدلّ **الأوائل** على مذهبهم بأنّ البطء لو كان بسبب تخلّل السكون لكان نسبة البطء إلى السرعة كنسبة كثرة (السكون إلى قلّته، لكن ذلك باطل، فإنّ حركات الشمس أكثر من حركات السهم السريع بأضعاف كثيرة)[٥]، فيجب أن يكون سكون السهم أكثر من حركته أضعافاً كثيرة، فكانت تخفى حركاته بسبب زيادة سكونه، هذا خلف. قالوا: فإذا كان كذلك وجب انقسام الجزء؛ فإنّ السريع إذا تحرّك جزء فالبطيء إن لم يتحرّك كان البطء بسبب السكون، هذا خلف. و إن تحرّك مثل السريع انتفت[٦] السرعة و البطء، هذا خلف. و إن تحرّك أقلّ لزم الانقسام.

---

١. ليس في م.
٢. ي: ـ و.
٣. ي: بحسب.
٤. ي: الخالية.
٥. ليس في م.
٦. ي: اتّفقت.

احتجاج آخر من طريق الزاوية القائمة

قال: ولأنّ ضلع القائمة إذا كان ثلاثة والآخر[١] اثنين كان الوتر أكثر من الثلاثة بشكل[٢] العروس وأقلّ من الأربعة بشكل[٣] الحمار.

أقول: إذا فرضنا خطّاً مركّباً من ثلاثة أجزاء ووضعنا على أحد طرفيه خطّاً مركّباً (من اثنين حتّى حصلت زاوية قائمة، فالوتر أزيد من ثلاثة ببرهان شكل العروس الدالّ على أنّ مربّع وتر القائمة مساوٍ لمربّعي ضلعَيها، وأقلّ من أربعة[٤] بشكل الحمار الدالّ على أنّ مجموع ضلعي المثلّث أكثر من الثالث، فهو أكثر من)[٥] الثلاثة[٦] وأقلّ من الأربعة[٧]، فيلزم[٨] الانقسام؛ (فإنّ مربّع كلّ واحد من الضلعين[٩] أربعة، فيجب أن يكون الوتر خطّاً إذا ضرب في نفسه كان ثمينه، لكنّ الثلاثة في نفسها تسعة فإن كان أربعة كان الوتر مساوياً للضلعين معاً وهو محال بشكل الحمار، فهو أكثر من الثلاثة وأقلّ من الأربعة فيلزم الانقسام)[١٠].

وجه آخر لانقسام الجزء من طريق المربّع

قال: ولأنّ الخطّ الملاصق لضلع[١١] القائمة إذا سحب جزءً من تحت انسحب[١٢] من فوق أقلّ بشكل العروس.

---

١. م: والأجزاء.
٢. م: لشكل.
٣. م: لشكل.
٤. أ: خمسة.
٥. ليس في ن.
٦. ي: ثلاثة.
٧. ي: أربعة. أ: الخمسة.
٨. م: فيلزمهم.
٩. في حاشية م: ومربّع الضلعين ثلاثة عشر فيجب أن يكون مربّع وتر القائمة ثلاثة عشر، فيكون الوتر أزيد من ثلاثة وأقلّ من أربعة بالضرورة.
١٠. من م.
١١. أ: بضلع.
١٢. أ: انسحبت.

أقول: إذا فرضنا قائمة أحد ضلعيها عشرة وفرضنا خطّاً ملاصقاً لذلك الضلع، ثمّ سحبناه[١] من تحت على الضلع الآخر جزءً حصل مثلّثٌ أحد أضلاعه عشرة وهو القطر، والضلع الآخر جزء واحد، فالضلع الذي كان ملاصقاً إن كان تسعة[٢] كان مجموع مربّعي الضلعين اثنين وثمانين[٣] ومربّع الوتر مائة، هذا خلف. (وإن كان عشرة كان المربّعان مائة وواحداً، ومربّع الوتر مائة، هذا خلف)[٤]. فهو إذن أكثر من تسعة وأقلّ من عشرة (فيلزم الانقسام. ومتى كان أكثر من تسعة وأقلّ من عشرة)[٥] لزم انسحاب الخطّ من فوق أقلّ من جزء، فيلزم انقسام الجزء.

برهان آخر لانقسام الجزء من طريق الزاوية الحادّة

قال: وحادّة[٦] أُقليدس مختصّة بمستقيمة الخطّين.

أقول: هذا جواب عن سؤال أورده المتكلّمون،[٧] وهو أنّهم قالوا إنّ أُقليدس برهن في المقالة الثالثة على وجود زاوية حادّة هي أصغر الزوايا، فنقول: تلك الزاوية لا تنقسم، وإلّا لوجد ما هو أصغر[٨] منها، فيلزم ثبوت الجزء.

وتقرير الجواب: أنّ أُقليدس برهن على وجود زاوية حادّة مستقيمة الخطّين هي أصغر من كلّ زاوية حادّة مستقيمة الخطّين تُفرَض. ولا يلزم من ثبوت أصغر زوايا المستقيمة[٩] الخطوط ثبوت أصغر زاوية مطلقاً.

---

١. ي: سحبنا. ٢. ي: يسعه.

٣. في حاشية م: لِما ثبت من أنّ مربّع الوتر يجب أن يكون مساوياً لمربّعي الضلعين بالعروس.

٤. ليس في م.

٥. ليس في م. في حاشية م: لأنّ ضرب تسعة في تسعة أحد وثمانون، وضرب واحد في واحد، واحد.

٦. ن: واحادة.

٧. **المباحث المشرقيّة** ٢: ٣١ ـ ٣٢؛ **كشف الفوائد** ١٧؛ **شرح المواقف** ٣٦٠.

٨. ن: ـ أصغر. ٩. أ، ن: المستقيم.

مسألة في إثبات الخلاء

قال: مسألة: الخلاء حقّ، وإلّا لكانت الحركة محالة إذ تستدعي مكاناً، فإمّا أن يلزم التداخل أو الدور.

أقول: هذه مسألة ينبني[1] عليها ثبوت المعاد، فلذلك بحث (المتكلّمون عنها)[2].

والخلاء هو وجود بُعد غير حالّ في المادّة، وقوم فسّروه بلا شيء. واختلف الحكماء في ذلك والمتكلّمون؛ فذهب أكثر المتكلّمين إلى ثبوته، (وذهب أكثر الحكماء إلى انتفائه.[3]

احتجّ المتكلّمون بوجهين. الأوّل: أنّ الخلاء لو لم يكن ثابتاً لامتنعت الحركة. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة:)[4] أنّ المتحرّك إذا انتقل من حيّزه إلى الحيّز الثاني، (فإمّا أن يكون)[5] الحيّز الثاني خالياً أو ممتلئاً. والأوّل المطلوب، والثاني يلزم منه التداخل.

لا يقال: إنّه حال حركته إلى الحيّز الثاني ينتقل الجسم الذي في الحيّز الثاني إلى الحيّز الأوّل؛ **لأنّا نقول**: فحينئذٍ تتوقّف حركة كلّ واحد منهما على حركة الآخر، وذلك دور. وأمّا بطلان التالي فظاهر.

الوجه الثاني لإثبات الخلاء

قال: ولأنّ[6] السطحين إذا رفع أحدهما عن الآخر ثبت الخلاء.

---

١. أ: يبنى.
٢. م: عنها المتكلّمون.
٣. **كتاب الأربعين في أصول الدين** ٢٧٠ ـ ٢٧٥؛ **المحصّل** ١٩١ ـ ١٩٢؛ **تلخيص المحصّل** ٢١٤ ـ ٢١٥.
٤. ليس في ن.
٥. م: فإن تكون.
٦. ن: + شخص.

أقول: هذا هو[1] الوجه الثاني. و تقريره: أنّا نفرض سطحين مستويين انطبق أحدهما على الآخر، ثمّ رفع أحدهما عن الآخر رفعاً متساوياً فإنّه حينئذٍ يخلو الوسط؛ لأنّ الجسم لا ينتقل إلى الوسط إلّا بعد حصوله في الطرف، وفي تلك الحال يكون الوسط خالياً.

في التخلّل و التكاثف

قال: والتخلخل و التكاثف الحقيقيّان مبنيّان[2] على المادّة، و هو ممنوع، و دليل الانفصال مدخول.

أقول: هذا الكلام يشتمل على مباحث.

معنى التخلّل و التكاثف عند الفلاسفة و المتكلّمين

الأوّل: اعلم أنّ الجسم قد يزيد مقداره و ينتقص. و المشهور عند المتكلّمين[3] أنّ زيادته إنّما تكون بأحد أمرين، أحدهما: انضياف جسم آخر إليه، و الثاني: انتفاش أجزائه بعد اكتنازها، و أنّ نقصانه إنّما يكون بانفصال بعض أجزائه عنه أو باندماجه بعد انتفاشه. و هذا هو المسمّى عند الحكماء بالتخلخل و التكاثف المشهورين. و عند الفلاسفة[4] أنّ مقدار الجسم عرض حالّ في الجسم، و مادّة الجسم قابلة لما هو أزيد من ذلك المقدار أو أنقص، فهي[5] من حيث هي هي غير[6]

---

١. أ: ـ هو. ٢. م: يبتني.

٣. النجاة ٥٠٧؛ شرح حكمة العين ٤٣٢؛ تقريب المرام في علم الكلام ٢٦١؛ شرح تجريد العقائد ٢٩٧؛ كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٤٥٠؛ جامع العلوم ٢٧٩.

٤. رسائل ابن سينا ١١٣؛ التحصيل ٦٧٩؛ شرح حكمة الإشراق ٢٠٧؛ إيضاح المقاصد ٢٨٠.

٥. ن: و هي. ٦. م: غيره.

متقدّرة وقابلة (لكلّ المقادير)[١]، ويمكن أن تخلع مقداراً أكبر وتلبس أصغر وبالعكس، وهذا هو التخلخل والتكاثف الحقيقيّان، وهو مبنيّ على وجود المادّة؛ فإنّه لولا وجود المادّة لكان المقدار هو الجسم، ولا سبب للتخلخل والتكاثف[٢] إلّا ما ذكره المتكلّمون. وعلى تقدير ثبوت المادّة يتمشّى هذا.

المادّة قابلة للاتّصال والانفصال

البحث الثاني: اعلم أنّ الجسم متّصل في الحسّ[٣]. و[٤] لمّا أبطل الأوائل الجزء الذي لا يتجزّأ ثبت أنّه كذلك في الحقيقة. ولا شكّ في[٥] أنّه قابل للانفصال، والقابل للشيء يجب حصوله مع المقبول، والاتّصال لا يمكن حصوله مع الانفصال فهو غير قابل له، فلابدّ من شيء آخر يقبل[٦] (الانفصال والاتّصال)[٧]، وهو المادّة.

إنكار وجود المادّة من المتكلّمين

البحث الثالث: اعلم أنّ المتكلّمين[٨] نَفَوا وجود المادّة، وجماعة من الأوائل أيضاً. وهو مذهب صاحب المعتبر[٩]؛ وذلك لأنّ المادّة إمّا أن تكون متحيّزة أو غير

---

١. أ: لكلّ من المقادير.
٢. م: أو التكاثف.
٣. م: الجنس.
٤. م: وهو.
٥. م، ن: ـ في.
٦. ن: لا يقبل.
٧. أ، م: الاتّصال والانفصال.
٨. **المحصّل ١٩٣؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٠؛ تلخيص المحصّل ٢١٧.**
٩. **المعتبر في الحكمة ٢: ١٠ ـ ١٤؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٠؛ المحصّل ١٩٣؛ تلخيص المحصّل ٢١٧.**

متحيّزة. والأوّل باطل وإلّا لكانت جسماً، فكان حلول الصورة[١] الجسميّة فيها ملزوماً للتداخل واجتماع الأمثال. وإن كانت غير متحيّزة استحال حلول[٢] المتحيّز فيها.

واعترضوا على دليل الإثبات بأن قالوا: لا نسلّم نفي الجزء، وقد مضى الكلام فيه. وإن[٣] سلّمنا لكن[٤] لا نسلّم أنّ القابل يجب حصوله مع المقبول. ولئن سلّمنا لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الاتّصال والانفصال عرضَين قائمين بالجسم؟ وأيضاً: فالمادّة[٥] متّصلة ومنفصلة[٦]، فيلزم ثبوت مادّة أخرى للمادّة[٧]. وقد يمكن تكلّف الجواب عن بعض هذه الأسئلة.

نتيجة بحث الخلاء

البحث الرابع في فائدة هذا البحث هاهنا[٨]، وذلك لأنّ[٩] المتكلّمين[١٠] استدلّوا على ثبوت[١١] الخلاء بلزوم التداخل أو الدور في الوجه الأوّل، وبلزوم خلوّ الوسط في الثاني. والحكماء[١٢] أجابوا عن هذين بأن قالوا: لِمَ لا يجوز أن يكون الجسم الذي يتحرّك إنّما يتحرّك إلى مكان مملوّ، وذلك الجسم الذي في ذلك

---

١. م: صورة.
٢. أ: + غير.
٣. ن: ولئن.
٤. م: ـ لكن.
٥. ي: المادّة.
٦. أ، م، ن: وتنفصل.
٧. أ، ن: ـ للمادّة.
٨. أ: هنا.
٩. ي: أنّ.
١٠. **المحصّل** ١٩١؛ **كتاب الأربعين في أصول الدين**: ٢٧٠؛ **تلخيص المحصّل** ٢١٤.
١١. م: ـ ثبوت.
١٢. **رسائل ابن سينا** ١٠٩؛ **طبيعيّات الشفاء**، المقالة الثانية من الفنّ الأوّل ١: ١٢٣ ـ ١٣٦؛ **تلخيص المحصّل** ٢١٤ ـ ٢١٧؛ **ذيل المحصّل** ١٩٢.

المكان يصغر مقداره من غير انفصال شيء عنه، والجسم الذي يتحرّك عنه يزداد مقداره فلا يلزم الخلاء، وكذلك الوسط يكون[١] ممتلئاً يلبس[٢] الجسم الذي في الطرف مقداراً[٣] أكبر[٤] في آنٍ واحد، فلا يلزم خلوّ الوسط.

واعلم أنّ هذا مبنيّ[٥] على إثبات المادّة كما قلناه أوّلاً، وإثبات المادّة ممنوع بالدليل الذي ذكرناه. ودليل الانفصال الذي استدلّوا به على إثبات المادّة مدخول بما ذكرناه.

أدلّة الفلاسفة على نفي الخلاء

قال: احتجّوا بتقديره.

أقول: احتجّ الفلاسفة[٦] على نفي الخلاء بوجوه، أحدها: أنّ الخلاء متقدّر لذاته، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ البعد الذي بين جدارَي البيت أعظم من البعد الذي بين طرفي الطاس[٧]، فالخلاء كمّ متّصل وإلّا لما طابق الجسم المتّصل ويقبل الانفصال فلابدّ له من مادّة، فالخلاء ملاء، هذا خلف.

الدليل الثاني على نفي الخلاء

قال: ولأنّه يلزم أن تتساوى الحركتان[٨] المعوّقة وغيرها؛ لأنّ المعاوَقة

---

١. ن: + الجسم.
٢. أ، ن: فليس.
٣. م: مقدار.
٤. م: أكثر.
٥. أ، م: يبتني.
٦. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٠ ـ ٢٧٣؛ رسائل ابن سينا ١٠٩؛ طبيعيّات الشفاء، المقالة الثانية من الفنّ الأوّل ١: ١٢٣ ـ ١٣٠.
٧. في حاشية م: فإنّ الخلاء الذي بين طرفي الطاس مطابق للملاء الذي فيه.
٨. ن: الحركات.

(بإزاء الغلظ)[١]، فإذا فرضنا[٢] عديم[٣] المعاوقه تحرّك مسافة في وقت (و آخر معها)[٤] في أزيد (و آخر أرقّ)[٥] بنسبة زمانيهما، فتكون مساوية للخالية.

أقول: هذا هو الوجه الثاني، و تقريره أن نقول: لو كان الخلاء حقّاً لكانت الحركة مع العائق كهي لا مع العائق. و التالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّا إذا فرضنا متحرّكاً تحرّك مسافة خالية عن العائق فإنّه يقطعها في زمان، فإذا فرضنا المسافة ممتلئة بملاء مفروض بحيث يتحرّك المتحرّك تلك المسافة في ضعف الزمان الذي تحرّك فيه مع عدم المعاوَقة، ثمّ إذا فرضناها (ممتلئة بملاء)[٦] آخر (أرقّ من)[٧] الأوّل[٨] بنسبة الضعف كان المتحرّك يقطع تلك المسافة في مثل نصف زمان حركة المعاوقة الأولى؛ لأنّ المعاوقة بإزاء[٩] الغلظ، فكان يجب تساوي زمانَي حركة عديم الملاء و حركة الممتلئ، هذا خلف.

في إثبات الميل

قال: و[١٠] هذا يدلّ على إثبات الميل؛ لأنّ المعاوق الذي نسبته إلى المعاوق الآخر كنسبة الحركة معه[١١] إلى عدمها يجب[١٢] أن يتحرّك معه كما يتحرّك مع عدمه.

أقول: الفلاسفة[١٣] استدلّوا بهذا الدليل على وجوب وجود[١٤] معاوق للحركة؛

---

١. م: بأنّ الغلظ.
٢. ن: فرضناه.
٣. م: عدم.
٤. ن: واحد و معها.
٥. م: و احراق.
٦. م: ممتلئة على.
٧. ن: أو من.
٨. ي: من الملاء الأوّل.
٩. م: بان. ن: باخر.
١٠. م: ـ و.
١١. ن: معها.
١٢. ي: بحيث.
١٣. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٧٣.
١٤. م: ـ وجود.

أمّا للطبيعيّة[١] فالملاء وأمّا للقسريّة[٢] فالميل الطبيعيّ الذي يُعاوِق القاسِر، وقد مرّ تقرير الأوّل.

وأمّا **تقرير الثاني** فبيانه أنّ المتحرّك إذا كان متحرّكاً بالقسر حركةً ما مع عدم المعاوقة[٣] في زمان، ثمّ فرضناه متحرّكاً مع المعاوقة في زمان هو ضعف ذلك الزمان، ثمّ فرضناه متحرّكاً مع نصف المعاوقة الأولى فإنّه يجب أن يتحرّك المسافة في[٤] مثل زمان عديم المعاوقة[٥]، فتكون الحركة مع العائق وعدمه متساوية، هذا خلف.

الدليل الثالث على نفي الخلاء

قال: ولأنّه غير مُتناهٍ، محال لِما بيّناه[٦] ومُتناهٍ مشكل[٧]، ولا تنفعل الصورة إلّا للمادّة.

أقول: هذا هو الوجه الثالث، وتقريره: أنّ الخلاء إمّا أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ. والثاني باطل، لما بيّناه أوّلاً من أنّ كلّ بُعد فلابدّ وأن يكون متناهياً. وإن كان الأوّل كان له شكل (بالضرورة، وذلك الشكل)[٨] لا يحصل لذات البعد، وإلّا لكان[٩] كلّ[١٠] بُعد كذلك، هذا خلف. ولا[١١] للفاعل المجرّد؛ لأنّ نسبته إلى الكلّ على السويّة، فلابدّ وأن يكون بسبب الفاعل بواسطة الحامل فيكون الخلاء[١٢]

---

١. أ: الطبيعة. ن: الطبيعيّة.
٢. أ، ن: القسريّة.
٣. ي: المعاوق.
٤. ن: ـ في.
٥. ي: المعاوق.
٦. م: بيّنا.
٧. أ: بشكل.
٨. ليس في م.
٩. أ، ن: كان.
١٠. أ: ـ كلّ.
١١. م: وإلّا.
١٢. أ: الملاء.

ذا مادّة، هذا خلف.

جواب أدلّة الفلاسفة على نفي الخلاء

قال: جواب الأوّل: أنّ التقدير لما يحصل. والثاني أنّ الحركة لها قدر من الزمان، وبسبب[١] المعاوقة آخر. والثالث مبنيّ[٢] على إثبات الشكل وعلى ثبوت المادّة، وكلاهما[٣] ضعيفان.

أقول: الجواب عن الوجه الأوّل: أنّ التقدير ليس للبعد الخالي، بل للجسم الذي يقدّر حصوله في هذا البعد[٤]. وعن الثاني أنّ هذا المحال إنّما لزم من حيث جعل الزمان بإزاء المعاوقة. أمّا إذا جعلنا بعضه مستحقّاً للحركة لذاتها والباقي بسبب المعاوقة[٥] كان الأوّل محفوظاً في عديم[٦] المعاوقة وواجدها، والثاني مختصّ بالواحد[٧] للمعاوقة، ويتفاوتان[٨] بحسب تفاوت المعاوقة. وعن الثالث أنّه يبتني[٩] على وجود الشكل وعلى ثبوت المادّة، وهما ضعيفان.

مسألة في حقيقة النفس

قال: مسألة في النفس: قال قوم[١٠]: جوهر مجرّد، وهو مذهب شيخنا المفيد[١١]

١. أ، ن: ولسبب.
٢. م: يبتني.
٣. ن: وهما.
٤. م: الجسم.
٥. ي: المعاوق.
٦. ن: عدم.
٧. م: الواحد.
٨. م: ويتفاوت.
٩. م: مبنيّ.
١٠. م: ـ قوم.
١١. تصحيح اعتقادات الإماميّة ٧٩ ـ ٨٢؛ الاعتقادات ٤٧؛ أصول الدين للرازيّ ١١٧؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٨٧؛ أصول المعارف ١٥٣ ـ ١٥٨؛ الإشارات والتنبيهات ٢: ٣٦٨ ـ ٣٦٩؛ المبدأ والمعاد لابن سينا ١٠٠ ـ ١٠١.

وبني نوبخت من أصحابنا[١] وجمهور الفلاسفة[٢]، وآخرون قالوا: هو[٣] الهيكل، وعليه أكثر المعتزلة[٤]. وهو فاسد؛ لأنّ مقطوع اليد باقٍ، ولأنّ الأجزاء تتخلّل[٥]، ولها ثواب وعليها عقاب. وقال آخرون: هو أجزاء أصليّة في البدن؛ لأنّ إعادة المعدوم محال، وندرك الألم بأجسامنا، ولأنّا نعلم الإنسان ونشكّ في المجرّد.

أقول: اختلف الناس في حقيقة النفس، ما هي. وتحرير الأقوال الممكنة فيها أنّ النفس إمّا أن تكون جوهراً أو عرضاً أو مركّباً منهما؛ وإن[٦] كانت جوهراً فإمّا أن تكون متحيّزة أو غير متحيّزة؛ فإن[٧] كانت متحيّزة فإمّا أن تكون منقسمة أو لا تكون[٨]. وقد صار إلى كلّ[٩] من هذه الأقسام قائل. والمشهور مذهبان.

أحدهما: أنّ النفس جوهر مجرّد ليس بجسم ولا حالّ في الجسم، وهو مدبّر لهذا البدن. وهو قول جمهور الحكماء ومأثور عن شيخنا المفيد وبني نوبخت من أصحابنا.

الثاني: أنّ النفس جواهر أصليّة في هذا البدن حالّة فيه من أوّل العمر إلى آخره، لا يتطرّق إليها التغيّر ولا الزيادة والنقصان[١٠]. وعند المعتزلة (أنّ النفس)[١١] عبارة عن الهيكل المشاهَد المحسوس.

وأطبق العقلاء على بطلانه بوجهين، أحدهما[١٢]: أنّ مقطوع اليد باقٍ، ويستحيل بقاء الماهيّة عند عدم أحد أجزائها.

---

١. نفسه.
٢. نفسه.
٣. م: هذا.
٤. **كتاب الأربعين في أصول الدين** ٢٦٤ و ٢٦٧ و ٢٨٧؛ **تلخيص المحصّل** ٣٨٢ ـ ٣٨٣.
٥. أ، م، ن: يتحلّل.
٦. ي: فإن.
٧. أ، م: وإن.
٨. ي: + منقسمة.
٩. م: + قسم.
١٠. م: ولا النقصان.
١١. ليس في م.
١٢. أ: أحدها.

الثاني: أنّ البدن دائماً في التحليل، والقوّة الغاذية دائمة الإيراد، فالأجزاء الفانية لها ثواب وعليها عقاب، فإن حُشرت الأجزاء بأسرها لزم المحال وإلّا كان ظلماً.

واحتجّ القائلون بالأجزاء الأصليّة بأنّ النفس لو كانت هي البدن مع أنّه يعدم لزم إعادة المعدوم وهو محال، فلابدّ وأن يكون شيئاً آخر يبقى إلى يوم القيامة، ويعاد[1] بمعنى جمع الأجزاء بعد تفريقها. وأيضاً: فإنّا ندرك الألم بأجسامنا بالضرورة، وكذلك ندرك الطعوم والروايح[2] بأجسامنا لا بالمجرّد. وأيضاً: فإنّا نعلم الإنسان قطعاً ونشكّ في المجرّد، فدلّ على التغاير.

أدلّة الحكماء على أنّ النفس جوهر مجرّد

الوجه الأوّل

قال: واحتجّ الأوّلون (بأنّ المعلوم)[3] غير منقسم كالوحدة والله تعالى، (فالعلم[4] كذلك)[5]، فمحلّه غير منقسم وإلّا إن حلّ في الكلّ فهو علوم أو انقسم فليس بواحد أو لم يحلّ في الأفراد فلا يحلّ[6] في المجموع، وكلّ جسم وجسمانيّ منقسم.

أقول: احتجّ الحكماء على أنّ النفس جوهر مجرّد بوجوه، أحدها: أنّ هاهنا معلومات غير منقسمة لوجهين، أحدهما[7]: أنّ واجب الوجود غير منقسم والوحدة

---

١. في حاشية م: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدّر، تقريره: أنّ الأجزاء إذا كانت باقية كيف تعاد، والعود عبارة عن وجود الشيء هو عدم مسبوق بوجود؟ وتقرير الجواب.

٢. م: والرايح.

٣. م: بالمعلوم.

٤. أ: + به.

٥. ليس في م.

٦. ن: فلم يحلّ.

٧. ن: أحدها.

غير منقسمة[١]. الثاني: أنّ[٢] المركّب إنّما يتركّب من البسائط، (فلو كانت)[٣] منقسمة لزم عدم التناهي، فالعلم بهذه الأمور غير منقسم؛ لأنّه لو انقسم لكان كلّ واحدٍ من جزئه إمّا علماً بذلك المعلوم أو ببعضه أو لا يكون علماً. والأوّل باطل، وإلّا لزم تساوي الجزء والكلّ. والثاني يقتضي انقسام المعلوم البسيط. والثالث باطل؛ لأنّه عند اجتماع الأجزاء إن لم يحصل أمر لم يكن هناك علم، وإن حصل فإن انقسم عاد المحال وإلّا ثبت المطلوب، فمحلّ العلم غير منقسم، وإلّا إن حلّ العلم في كلّ جزء لزم حصول علوم كثيرة، أو وجود[٤] العرض الواحد في المحالّ المتعدّدة، أو كان العلم منقسماً، هذا خلف. وإن لم يحلّ في شيء من الأفراد لم يحلّ في المجموع. وكلّ[٥] جسم (وجسمانيّ)[٦] فهو منقسم؛ فمحلّ العلم الذي هو النفس ليس بجسم ولا جسمانيّ.

الوجه الثاني

قال: ولأنّ الكلّيّ وجوده ذهناً، فلو كان جسماً لم يكن كلّيّاً بل[٧] مقارناً للمادّة.

أقول: هذا وجه ثانٍ، وتقريره: أنّا نعقل الكلّيّ[٨] من حيث هو كلّيّ[٩] صادق على كثيرين. وليس[١٠] هو[١١] في الخارج، لأنّ كلّ ما في الخارج فهو شخص[١٢]، فهو

---

١. م: منقسم.
٢. م: ـ أنّ.
٣. ليس في م.
٤. ن: لو وجد.
٥. ي: ـ جسم.
٦. م: وكلّ جسمانيّ.
٧. م: له.
٨. ن: الكلّ.
٩. أ: ـ كلّيّ، م: كلّ.
١٠. ن: فليس.
١١. أ: هو هو.
١٢. م: مشخص.

إذن في النفس. فلو كانت النفس جسماً استحال أن يكون كلّيّاً؛ لكونه مقارناً للمادّة ولهيئات خاصّة (لا تصدق)[١] على غيرها، هذا خلف.

الوجه الثالث

قال: ولأنّ القوّة الجسمانيّة لا تقدر على غير المتناهي، بخلاف العقليّة.

أقول: تقرير هذا الثالث أن نقول: القوّة الجسمانيّة لا تقوى على ما لا يتناهى، (والقوّة العقليّة تقوى على ما لا يتناهى)[٢]، فهي غير جسمانيّة. أمّا الأوّل[٣] فلأنّ الجسمانيّة إمّا قسريّة أو طبيعيّة. أمّا الأولى فإذا فرضنا قوّة حرّكت من مبدأ مفروض جسماً وحرّكت جسماً أصغر من ذلك؛ فإن تساوت الحركتان في المدّة أو العدة كانت القوّة المؤثّرة مع العائق الكثير كالقوّة المؤثّرة مع العائق القليل، هذا خلف. وإن نقصت إحداهما تناهت، ونسبة التأثير كنسبة الجسمين ـ وهما متناهيان ـ فالتأثيران[٤] كذلك. وأمّا الثانية فلأنّ الأكبر والأصغر متساويان في القبول عن طبيعته وإلّا لكان العائق عن الطبيعيّ طبيعيّاً، هذا خلف. أو قسرياً، وقد فرض زواله. نعم، إن اختلفت الحركتان بسبب[٥] اختلاف المؤثّر فإنّ قوّة الأكبر أعظم، فإذا فرضنا الصغير[٦] تحرّك[٧] بقوّة مسافة لا تتناهى، فالكبير[٨] إن تحرّك كذلك تساوى المؤثّران، هذا خلف. وإن تحرّك أزيد كان التفاوت في الجهة التي

---

١. أ: التصديق.
٢. ليس في م.
٣. ن، ي: الأولى.
٤. ن، ي: فالتأثير.
٥. أ، ن: فبسبب.
٦. م: الصغيرة.
٧. ي: يتحرّك.
٨. م: والكبير.

لا يتناهيان فيها، هذا خلف. وإن تحرّك أصغر[١] بقوّته[٢] حركات متناهية ونسبة الأثر إلى المؤثّر كنسبة الفاعل إلى الفاعل والثانية نسبة مُتناهٍ إلى متناهٍ فالأولى كذلك. وأمّا الثانية فلأنّ أحد ما تعقله النفس الأعداد[٣]، وهي غير متناهية.

الوجه الرابع

قال: ولأنّها[٤] دائمة التعقّل للمحلّ أو لا تعقّله البتّة.

أقول: هذا أحد الوجوه، وهو أنّ النفس لو كانت منطبعة في آلة كالقلب أو الدماغ لزم أحد الأمرين، وهو إمّا[٥] تعقّل النفس لذلك المحلّ دائماً أو عدم تعقّله البتّة في وقت من الأوقات. والتالي (بقسميه، باطل)[٦]، فالمقدّم مثله.

وبيان[٧] **الشرطيّة:** أنّ التعقّل هو حصول صورة المعقول للعاقل[٨]. والنفس إذا كانت منطبعة في الآلة استحال أن يكون تعقّلها[٩] لتلك الآلة لأجل حصول صورة لتلك الآلة مساوية لها في النفس؛ لاستحالة اجتماع الأمثال، بل إنّما كانت تعقّل تلك الآلة بنفسها، فإن كانت تلك[١٠] الآلة معقولة للنفس كانت كذلك دائماً لحصول المعقول دائماً للعاقل، وإن لم تكن معقولة لم تكن كذلك دائماً. وأمّا بطلان التالي فلأنّا نعقل الآلة التي[١١] تدعونها في وقت دون وقت.

---

١. أ، م: الصغير.
٢. أ: بقوّة.
٣. أ، ن: للأعداد.
٤. ن: ولأنّه.
٥. ن: ـ إمّا. م: إمّا أن.
٦. ي: باطل بقسميه.
٧. م، ن: بيان.
٨. م: العاقل.
٩. م: تعلّقها.
١٠. م: ـ تلك.
١١. أ: ـ التي.

جواب الوجه الأوّل

قال: جواب الأوّل: نمنع انقسام الجسم إلى ما لا يتناهى، ومعه نمنع أنّ[١] الحالّ في المنقسم منقسم،[٢] سنده[٣] الإضافات والنقطة والوحدة.[٤] فإن قلت: ليست سارية، قلت: ما يدريك بسريان العلم؟ ولم حَصَرت؟

أقول: هذا جواب الوجه الأوّل، وهو أن نقول: لا نسلّم أنّ الجسم ينقسم إلى ما لا يتناهى؛ فإنّا قد بيّنا ثبوت الجزء الذي لا يتجزّأ. وإن سلمنا ذلك لكن لا نسلّم أنّ الحالّ في المنقسم[٥] منقسم. ثمّ إنّا نبطل ذلك بوجوه.

أحدها: الأعراض الإضافيّة عندكم موجودة في الخارج مفتقرة إلى المحلّ المنقسم مع أنّها لا تنقسم، فإنّه لا يعقل قيام نصف الأبوّة بنصف الأب.

و **ثانيها**: النقطة (عندكم عرض)[٦] قائم في الجسم ولا تنقسم بانقسامه.

و **ثالثها**: الوحدة القائمة بالعشرة لا تنقسم بانقسامها.

و **رابعها**: القوّة الوهميّة قد تعقل ما لا ينقسم كالصداقة، وهي جسمانيّة.

لا يقال: هذه الأعراض[٧] غير سارية، فلا يلزم من حلولها في المحلّ[٨] المنقسم انقسامها بانقسام ذلك المحلّ؛ **لأنّا نقول**: لِمَ قلت: إنّ العلم من الأعراض السارية حتّى أنّه إذا حلّ في الجسم كان منقسماً؟

و **أيضاً**: فلِمَ قلتم: إنّ كلّ ما لا ينقسم فإنّه[٩] عرض غير سارٍ؟ ولم لا يجوز وجود عرض غير منقسم، وإن كان ذلك العرض من شأنه أن يكون من الأعراض

---

١. م: بأنّ.
٢. م: ـ منقسم.
٣. ن: سبق.
٤. م: الواحدة.
٥. م: القسم.
٦. ن: عرض عندكم.
٧. م: أعراض.
٨. ي: ـ المحلّ.
٩. ي: فهو.

السارية؟ لابدّ لهذا الحصر من دليل.

وأيضاً: فلِمَ لا يجوز انقسام العلم، ويكون كلّ واحد من الجزءين علماً، ولا يلزم من[١] مساواة الجزء الكلّ في هذا مساواته من كلّ وجه؟ وأيضاً: فلم لا يجوز انقسامه إلى ما ليس بعلم وعند اجتماع الأجزاء يحصل العلم، وما ذكروه ينفي الماهيّات المركّبة؟ وهو باطل بالضرورة.

جواب الوجه الثاني

قال: والثاني أنّه[٢] لا صورة كلّيّة ذهناً، وإن كانت لكن[٣] باعتبار شخصيّة محلّها تكون شخصيّة، فكذا هنا.[٤]

أقول: هذا جواب الوجه الثاني، وهو **أوّلاً**: بمنع وجود الكلّيّ في الذهن. وتقريره من وجوه:

أحدها: الذهن إن طابق الخارج لزم وجود الكلّيّ في الخارج وهو محال، ولأنّه يلزم إبطال الدليل، وإن لم يطابق فهو جهل.

وثانيها: الكلّيّ إمّا مقوّم[٥] للجزئيّ وإمّا عارض له، ومقوّم[٦] الشيء والعارض[٧] له يستحيل عروضه لغيره.

وثالثها: الذهن شخصيّ، فالعرض الحالّ فيه شخصيّ فلا كلّيّ.

وثانياً[٨]: لو سلّم وجود الكلّيّ في الذهن لكنّه صورة شخصيّة حالّة في نفس

---

١. ن: ـ من.
٢. أ، م: أن.
٣. م: ذلك. أ، ن: ولكن.
٤. ي: هاهنا.
٥. م: يقوم.
٦. م: ويقوّم.
٧. م: والتعارض.
٨. أ، ن: وثانيها.

جزئيّة،[١] و تؤخذ من حيث هي هي فتكون كلّيّة، فنقول: لِمَ لا يجوز أن تكون النفس جسماً و[٢] تكون هذه الصور حالّة فيه، و تكون جزئيّة[٣] من حيث حلولها في هذا الجسم و كلّيّة من حيث هي هي؟

جواب الوجه الثالث

قال: و الثالث بمنع المقدّمتين معاً إذ الجسمانيّة تقدر على سبيل الوساطة لا المبدائيّة،[٤] و عندكم: النفس قابلة للمعقولات.

أقول: هذا جواب الوجه الثالث، و هو بمنع المقدّمتين معاً. أمّا الصغرى فلأنّ عندكم القوّة الجسمانيّة تقوى على ما لا يتناهى لا لذاتها[٥]، بل بواسطة انفعالها عن المفارق، و الذي منعتم منه كونها مستقلّة بذاتها بالإيجاد. و أمّا الكبرى فلأنّ النفس لا تعقل ما لا يتناهى. نعم، تقبل صوراً عقليّة لا تتناهى، و التعقّل عندكم قبول (أثر لا أثر)،[٦] و القوى الجسمانيّة تقبل آثاراً لا تتناهى بالاتّفاق، فلِمَ لا يجوز أن تكون النفس جسمانيّة و هي قابلة؟

جواب الوجه الرابع

قال: و الرابع: يجوز حصول شرط لها أو فقدان مانع، على أنّ التعقّل ليس الحصول. و أقوى المذاهب هذان، و أثبتهما قوم[٧]. و أمّا ما يقال غير هذا فاسد، أخذوا مكان الشيء شرطه أو شرط لازمه، كمن يقول: هو الله تعالى، أو الماء،

---

١. أ، م: جزئه. ن: جزه.
٢. ن: أو.
٣. م: جزئه.
٤. أ، م: البداية.
٥. م: لا بذاته.
٦. م: أثر الأثر.
٧. كتاب الأربعين في أصول الدين ٢٦٤ ـ ٢٦٧.

أو النفس إلى غير ذلك، و براهينهم عواقر.

أقول: جواب الوجه الرابع أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المنطبع في الآلة تختلف حاله في التعقّل بالنسبة إلى حصول شرط (التعقّل أو فقدان)[١] المانع، فيعقل مع[٢] هذين و يفقد التعقّل[٣] مع فقد أحدهما، فلا يجب دوام التعقّل[٤] ولا عدمه. على أنّ هذا الدليل مبنيّ على أنّ التعقّل[٥] يستدعي حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم.

مذاهب أخرى في النفس

و **اعلم** أنّ أقوى المذاهب هذان المذهبان، و هاهنا[٦] مذاهب أخرى.

منها قول من قال: إنّ النفس هو الله تعالى.

و **منها** قول من قال: إنّ النفس هي[٧] المزاج.

و **منها** قول من قال: إنّ النفس هي[٨] الماء.

و **منها** قول من قال: إنّ النفس هي النفس.

(و **منها** قول)[٩] من قال: إنّ النفس هي النار، وقيل الهواء، و غير ذلك من المذاهب السخيفة.

و **سبب** غلط هؤلاء أخذ شرط الشيء مكانه، أو أخذ شرط[١٠] لازم الشيء مكان الشيء؛ فإنّ من قال: إنّ النفس هي المزاج أخذ شرط الشيء مكانه. و من

---

١. ن: للتعقّل و فقدان.
٢. أ: من.
٣. أ: العقل. ن: المتعقّل.
٤. ن: العقل.
٥. ن: العقل.
٦. أ: و هنا.
٧. ن: هو.
٨. أ، ن: هو.
٩. أ، ن: و منهم.
١٠. أ: ـ شرط.

قال: إنّه الهواء أو الماء أخذ شرط لازم الشيء[١] ـ و هي الحياة ـ مكانه، و براهينهم عقيمة.

حدوث النفس و الأقوال فيه

قال: و هي حادثة على مذهبنا، و هو ظاهر. واستدلّ أرسطو[٢] بأنّها لو كانت قديمة لزم التعطيل أو قِدَم الأبدان و هما محالان، أو التّناسخ و هو محال (لما يأتي)[٣].

أقول: اختلف الناس في حدوث النفس؛ فمن قال: إنّ العالم حادث، قال: النفس حادثة لأنّها من جملة العالم. و من أنكر ذلك اختلفوا، فذهب أرسطو إلى حدوثها، و أفلاطن[٤] إلى قدمها.

و احتجّ أرسطو بأنّها لو كانت قديمة لكانت إمّا متعلّقة ببدن أو لا. والثاني يلزم منه تعطيل النفس. والأوّل إمّا أن يكون البدن واحداً و يلزم منه القدم، أو أبداناً كثيرة متعاقبة لا نهاية لها و يلزم منه التناسخ. والأقسام بأسرها باطلة.

و أيضاً: فالنفس في الأزل إمّا أن تكون واحدة أو كثيرة؛ فإن كانت واحدة فبعد تعلّقها بالبدن إن بقيت على وحدتها كانت نفس زيد هي نفس عمرو، و هذا خلف. و إن تغايرت بالقسمة كانت ذات مقدار، هذا خلف. و إن كانت في الأزل متكثّرة فإمّا أن تكون كثرتها بالماهيّة أو بالعوارض. والأوّل باطل؛ لأنّ النفوس متّحدة بالنوع. والثاني باطل؛ لأنّ الأمور العارضة إنّما تعرض بواسطة المادّة،

---

١. ن: ـ الشيء.

٢. المبدأ و المعاد لابن سينا ١٠٧ ـ ١٠٨؛ المحصّل ٣٣٢؛ تلخيص المحصّل ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

٣. ليس في ن.

٤. المحصّل ٣٣٢؛ تلخيص المحصّل ٣٨٣؛ شرح المواقف ٤٥٩ ـ ٤٦١.

فقبل حصول البدن لا مادّة، فلا تكثّر. و عندي في الحجّتين نظر.

علّة حدوث النفس استعداد المزاج

قال: و علّة حدوثها استعداد المزاج.

أقول: هذا تفريع على مذهب أرسطو[١] القائل بالحدوث و الإيجاب؛ فإنّ النفس إذا كانت حادثة استحال استنادها إلى علّة قديمة و إلّا لزم قدمها، لكنّ واجب الوجود قديم، فلا تستند إليه لحدوثها. و الحادث لا يصحّ وجوده إلّا بعد سبق استعداد المادّة، و الاستعداد هاهنا هو بحصول[٢] المزاج الملائم للنفس، فيفيض[٣] النفس حينئذ. و أمّا على مذهبنا فالفاعل لها هو الله تعالى بالاختيار.

في حقيقة المزاج

قال: و هو كيفيّة متوسّطة بين متضادّات متفاعلة بعضها في بعض. و من ظنّ أنّ الصور تبطل أخطأ؛ لأنّه يكون كوناً و فساداً.

أقول: لمّا ذكر أنّ النفس تتوقّف على استعداد المزاج عرّف المزاج بأنّه كيفيّة متوسّطة بين كيفيّات متضادّة متفاعلة بعضها في بعض، يكسر كلّ واحد[٤] منها سَورة الآخر حتّى تستقرّ[٥] الكيفيّة المتوسّطة. مثلاً: الحارّ عشرة أجزاء و البارد خمسة أجزاء، فإنّ سَورة كلّ واحد منهما تنكسر[٦] بالآخر و تحصل كيفيّة هي الفتورة، نسبتها إلى الحرارة و البرودة كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء.

---

١. النجاة ٣١٨ ـ ٣١٩؛ المحصّل ٣٣٢؛ تلخيص المحصّل ٣٨٣؛ شرح المواقف ٤٥٩ ـ ٤٦١.

٢. ن: حصول.

٣. أ: فينقض.

٤. ن: واحدة.

٥. م: يسبق.

٦. أ، ن: متكسّر.

واعلم أنّ عند امتزاج العناصر لابدّ وأن يفعل كلّ واحد منها[١] في الآخر، فالفاعل[٢] إن كان هو الكيفيّة والمنفعل هو الكيفيّة كان المغلوب غالباً إن كان أحد الأمرين[٣] متقدّماً، وإلّا لزم حصول كلّ واحد من الممتزجين على صرافته حال انكساره، هذا خلف. فإذن[٤] الفاعل هو الصورة، والمنفعل هو المادّة في الكيفيّة.

وقد ذهب قوم من القدماء إلى أنّ عند الامتزاج تفسد الصورة[٥] وتوجد صورة أخرى للممتزج، وهو باطل وإلّا كان فساداً[٦] لتلك الصورة وكوناً لهذه الصورة ولم يكن امتزاجاً، هذا خلف.

في أنّ الصور تفعل في موادّها بذاتها

قال: سؤال: الفاعل الصور[٧] بواسطتها؟ جواب: المنفعل المادّة فيها لا[٨] هي.

أقول: تقرير السؤال: أنّ الصور إذا كانت فاعلة والكيفيّات منفعلة لزم إبطال قاعدتين للحكماء، إحداهما: أنّ الصور إنّما تفعل بواسطة الكيفيّات. (والثانية: أنّ الكيفيّات الفعليّة لا تكون منفعلة، فإذن الصورة[٩] إنّما تفعل بواسطة الكيفيّات.)[١٠] وحينئذٍ يعود ما ذكرنا[١١] من المحال، وهو كون المغلوب غالباً وحصول الانكسار وعدمه دفعة.

---

١. أ، ن: منهما.
٢. ن: والفاعل.
٣. أ: الأثرين.
٤. أ: فإنّ.
٥. أ: الصور.
٦. ن: إفساداً.
٧. ي: الصورة.
٨. ن: إلّا.
٩. أ: الصور.
١٠. بياض في ن.
١١. ن: ما ذكرناه.

و الجواب: أنّ الصور[١] تفعل في موادّها بذاتها الكيفيّة التي تلائمها، و تفعل في غير موادّها بنقصان[٢] الكيفيّة التي تلائم صور[٣] تلك الموادّ. و إنّما تفعل الكيفيّة التي تلائمها في غير موادّها بواسطة تلك الكيفيّة. مثلاً: الصورة الناريّة تفعل في مادّة النار الحرارةَ بذاتها لا بواسطة حرارة أخرى، و تفعل في مادّة الماء نقصان البرودة. و إنّما تفعل فيها الحرارة بواسطة الحرارة التي لها. و أمّا المنفعل فليس هو الكيفيّات، بل هو المادّة في الكيفيّات.

جواز انعدام النفس خلافاً للفلاسفة

قال: و يجوز عدمها؛ لإمكانها و اجتماع القبول و الحفظ في شيء ممكن.

أقول: مذهب الجمهور من الحكماء[٤] أنّ النفس لا تُعدَم، وهو[٥] مذهب جماعة من المسلمين. و قيل بجواز ذلك، و هو الحقّ. و الدليل عليه أنّها ممكنة الوجود و العدم، فيصحّ عدمها.

و احتجّت **الفلاسفة** بأنّ النفس لو صحّ عدمها لكانت من حيث هي موجودة فيها حفظ البقاء، و من حيث يصحّ عدمها فيها قبول العدم، و هما عرضان متغايران. و لا يجوز أن يكون ما يحفظ البقاء يقبل العدم، و إلّا لكان[٦] كلّ حافظ للبقاء كذلك، فإذن القابل للعدم ليس هو الحافظ للوجود، فيكون كلّ قابل للعدم مركّباً، و النفس غير مركّبة. و هذه الحجّة عندي باطلة؛ فإنّه لا استبعاد في اجتماع القبول و الحفظ لشيء واحد، و إلّا لزم نفي الإمكان، هذا خلف.

---

١. ن: الصورة. ٢. أ، ي: نقصان.

٣. ي: الصور.

٤. **كتاب الأربعين في أصول الدين** ٢٧٠ ـ ٢٧٩؛ **المحصّل** ٣٣٤؛ **تلخيص المحصّل** ٣٨٦.

٥. ن: و هذا. ٦. أ: كان.

في أنّ النفس لا تدرك الجزئيّات بذاتها

قال: ولا تعقل الجزئيّات لذاتها؛ لإدراك مربّعين متساويين يتخلّلهما آخر، ولا مائز إلّا المحلّ وليس خارجيّاً،[1] فهو ذهنيّ.

أقول: ذهبت الفلاسفة إلى أنّ النفس لا تدرك الجزئيّات بذاتها، بل لابدّ لها من آلات تنطبع تلك الجزئيّات فيها فتدركها النفس.

واحتجّوا على ذلك بأنّا ندرك مربّعين متساويين يتخلّلهما مربّع آخر وندرك التفرقة بينهما، فالمائز بين المربّعين ليس أمراً خارجيّاً؛ لأنّا نفرض المربّعين في الذهن فلم يَبقَ المائز[2] إلّا بالمحلّ، وهو أن يكون أحد المربّعين حالّاً في محلّ والآخر حالّاً في آخر. وما ليس بجسم لا ينقسم، فمحلّ المربّعين جسم، وهو آلة النفس.

آلات النفس

الآلة الأولى: الحسّ المشترك

قال: وآلاتها حسّ[3] مشترك؛ لإدراك النقطة خطّاً.

أقول: لمّا فرغ من إثبات النفس وأحكامها شرع في آلاتها.

واعلم أنّ النفس لمّا لم تدرك الجزئيّات بذاتها ـ على ما مرّ ـ ولا تدرك الكلّيّات (إلّا باقتناصها)[4] من الجزئيّات، وجب في حكمة الله تعالى خلق آلات للنفس تدرك بها الأمور الجزئيّة. والآلات النفسانيّة إمّا آلات التأدية، وإمّا آلات الإدراك. والصنف الأوّل هي الحواسّ الظاهرة الخمس؛ فإنّها تؤدّي المحسوسات

---

١. ن: خارجاً.

٢. ن: التمايز.

٣. أ، ن: جنس.

٤. بياض في ن.

إلى الآلات الباطنة التي هي آلات الإدراك، فأوّل الآلات الباطنة الحسّ المشترك، وهو قوّة مرتّبة في مبادي عصب الحسّ في مقدّم الدماغ. وسمّيت حسّاً مشتركاً لاشتراك الحيوانات فيها، ولتأدية الحواسّ بأسرها إليها، وهي تدرك صور المحسوسات.

واستدلّوا على ثبوتها بأنّا نرى القطرة النازلة خطّاً مستقيماً، والبصر إنّما يدرك ما يقابله، والمقابل له نقطة والمرئيّ خطّ. والسبب فيه أنّ البصر إذا أدرك النقطة في مكان ارتسم ذلك في الحسّ المشترك، ثمّ إنّ النقطة تنتقل عن ذلك المكان إلى آخر، فيدركها البصر في المكان الثاني[1] وتتأدّى إلى الحسّ المشترك قبل زوال الحصول في المكان الأوّل عنه، فيحصل نقطتان في سمت واحد، فيحصل خطّ.

لا يقال[2]: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك في البصر لا في آلة أخرى؟ وأيضاً: فلِمَ لا يجوز أن يكون اتّصال الارتسامات في الهواء بسبب حصول النقطة في مكان؛[3] فإنّ الهواء المحيط بها يتشكّل[4] بشكلها ثمّ تنتقل إلى مكان آخر قبل زوال الشكل[5] الأوّل فيحصل الخطّ في الهواء؟

لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ ذلك قول بأنّ البصر لا يدرك المقابل، ولا[6] ما هو في حكم المقابل.

وعن الثاني: بأنّ[7] ذلك يقتضي الخلاء؛ لأنّ بقاء النهايات المحيطة بالنقطة بعد خروجها عنها يقتضي إحاطة الهواء على ذلك الشكل بالخلاء، وفي الجواب

---

١. أ: ـ الثاني.
٢. في حاشية أ: عرض على أصله فصحّ.
٣. أ: ـ مكان.
٤. ي: متشكّل.
٥. ي: التشكّل.
٦. ن: أو.
٧. أ، ن: أنّ.

الأوّل نظر. وقد يستدلّون عليها[١] بالصور التي يشاهدها المرضى والنائمون، وغير ذلك من[٢] الأدلّة الضعيفة.

الآلة الثانية: الخيال

قال: وحافظة له[٣]؛ لتعدّد الفواعل بسبب الأفعال.

أقول: هذه الآلة الثانية ـ وهي الخيال ـ تحفظ ما أدركه الحسّ المشترك بعد الغيبوبة عنه؛ فإنّ الصورة إذا كانت مشاهدة كانت حاصلة في الحسّ المشترك، وإذا كانت متخيّلة كانت حاصلة في الخيال.

واستدلّوا على ثبوتها بأنّها حافظة، والحسّ المشترك قابل. والحافظ يغاير[٤] القابل لوجهين، الأوّل: أنّ القبول والفعل أثران مختلفان، فلابدّ من مؤثّرين متغايرين. الثاني: أنّ الماء يقبل ولا يحفظ، فدلّ على التغاير. وهي مرتبة في التجويف الأوّل من الدماغ في الجانب الآخر[٥]، تحفظ ما أدركه الحسّ المشترك.

الآلة الثالثة: القوّة الوهميّة

قال: ووهم يدرك الجزئيّ الغير[٦] المحسوس.

أقول: هذه القوّة الثالثة، وهي القوّة الوهميّة المدركة للمعاني الجزئيّة المتعلّقة بالأشخاص، كصداقة زيد وعداوة عمرو. وهي مرتبة في الدماغ بأسره، لا سيّما التجويف الأوسط منه.

---

١. أ: ـ عليها.
٢. ن: ـ من.
٣. ي: ـ له.
٤. ن: مغاير.
٥. أ: الأخير.
٦. ي: غير.

و استدلّوا على ثبوتها بكونها مدركة و على مغايرتها للحسّ بأنّها تدرك ما لا يكون محسوساً، و على مغايرتها للنفس بأنّها تدرك الجزئيّات.

الآلة الرابعة و الخامسة : القوّة الذاكرة و القوّة المفكّرة

قال : و حافظة و مفكّرة.

أقول : الحافظة[1] للقوّة الوهميّة هي[2] القوّة الذاكرة، و هي مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ.

و استدلّوا على مغايرتها للوهم بمثل ما مضى في الخيال. و أمّا المفكّرة فهي القوّة التي تركّب بعض الصور المأخوذة بالحسّ المشترك ببعض، و تفصل بعضها عن بعض فتركّب، و تفصّل بين المعاني[3] و بين الصور و المعاني؛ فإن استعملها العقل فهي مفكّرة، و إن استعملها الوهم فهي متخيّلة. و استدلّوا على مغايرتها للأوّل بأنّ أثرها مخالف لأثر أولئك.

في أنّ النفوس البشريّة متّحدة في النوع

قال : و هي واحدة؛ لاتّحاد حدّها، و تختلف بالشرف بسبب الخواصّ النفسانيّة، كالنبوّة.

أقول : المشهور عند الأوائل أنّ النفوس البشريّة متّحدة في النوع. و نقل عن جالينوس[4] أنّها مختلفة، و الأقرب الأوّل.

---

١. أ: + هي. ن: المحافظة. ٢. أ: و هي.

٣. ن: + و الصور.

٤. **كتاب الأربعين في أصول الدين** ٢٩٦؛ **أصول الدين للرازيّ** ١٢١؛ **تلخيص المحصّل** ٣٨٢.

واحتجّوا على ذلك بأنّها يشملها حدّ واحد، فلو كانت مختلفة في الحقيقة لاستحال جمعها في حدّ واحد. وهذه الحجّة لا تخلو عن[١] دور. واختلاف النفوس بسبب[٢] الشرف بحسب الخواصّ النفسانيّة كالنبوّة لا يؤثّر[٣] في التماثل الذاتيّ.

بحث حول نفوس البهائم

قال: واختلفوا في نفوس البهائم، وتوقّف الشيخ[٤] فيها.

أقول: اختلف الناس في إثبات النفوس للبهائم؛ فأثبتها قوم ونفاها آخرون.

احتجّ المُثبِتون بأنّ البهائم تدرك الأمور الجزئيّة، فهي مدركة للأمور الكلّيّة[٥]؛ لأنّ مدرك المركّب مدرك لأجزائه، ومدرك الأمور الكلّيّة جوهر مجرّد، والأولى نفيها. وهذه الحجّة ضعيفة؛ فإنّ كون الكلّيّ جزءاً من الأمر الجزئيّ أمر يعتبره العقل، والبهائم إذ ليس لها عقل فلا تدرك الكلّيّ، وإن كان جزءاً من الجزئيّ عند العقل.

في حقيقة الجنّ

قال: والجنّ أنكرها قوم، وعلى قواعدنا ممكنة.

أقول: اختلف الناس في الجنّ؛ فأثبتها جماعة ونفاها آخرون. والمثبتون[٦] قالوا: إنّها أجسام لطيفة قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة. ومنعهم[٧] النفاة هذا،

---

١. أ: من.
٢. أ: ـ بسبب.
٣. أ: لا يتغيّر.
٤. المبدأ والمعاد لابن سينا (في تكوين الحيوانات) ٩٣.
٥. ن: الكلّيّ.
٦. أ، ن: فالمثبتون.
٧. أ: ومنع. ن: ومنعوهم.

وقالوا: إنّها إن كانت لطيفة وجب تشويشها وفساد تراكيبها، وإن كانت كثيفة وجب أن يشاهدها كلّ من له حسّ سليم.

واعلم أنّ وجود جسم لطيف ـ بمعنى الشفافيّة لا بمعنى (رقّة القوام)[١] ـ أمر ممكن، وهو المعنيّ بإمكان الجنّ. ونقل عن بعض المعتزلة[٢] أنّ الملائكة والجنّ والشياطين من نوع واحد ويختلفون باختلاف الآثار؛ فالذين لا يفعلون إلّا الخير هم الملائكة، والذين لا يفعلون إلّا الشرّ هم الشياطين، والذين تتوسّط أفعالهم بين (الخير والشرّ)[٣] هم[٤] الجنّ. والأخبار التي وردت بمشاهدة الجنّ لبعض الناس تلقّته الفلاسفة بالقبول، وأسندوه إلى الخيال ثمّ ارتسامه في الحسّ المشترك.

النفوس السماويّة

قال: وأثبتوا نفوس السماء بتحرّكها اختياراً، إذ الطبع لا يطلب متروكه،[٥] فلا قسر. وأقوى قولهم فيها أنّها مفارقة وإرادتها بالحركة التشبّه بالعقل في استخراج كمالاتها إلى الفعل، وإلّا لوقفت.

أقول: قد بيّنا أنّ الحركة لا تصدر عن ذات الجسم، وإنّما تصدر عن قوّة أخرى، وهي إمّا طبيعيّة أو قسريّة أو إراديّة. والحركة الدوريّة (لا يمكن أن تكون طبيعيّة؛ لأنّ الطبيعيّ لا يكون طلبه هو بعينه تركه، والحركة الدوريّة)[٦] كذلك فهي ليست طبيعيّة. وإذا[٧] لم تكن طبيعيّة لم تكن قسريّة؛ لأنّ القسر على خلاف الطبع،[٨] وحيث لا طبع فلا قسر، فهي إذن إراديّة، والإرادة لا تكون إلّا لنفس

---

١. أ، ن: الرقّة.
٢. تلخيص المحصّل ٢٣٠؛ ذيل المحصّل ٢٠٣.
٣. أ: الشرّ والخير.
٤. أ: وهم.
٥. أ: متروك.
٦. ليس في أ.
٧. أ: فإذا.
٨. إلى هنا نهاية النسخة «ي».

مريدة، فالحركة السماويّة[١] تستند[٢] إلى النفس. ثمّ اختلفوا فيها؛ فتارةً يقولون: (إنّها منطبعة في جسم الفلك لمباشرتها الحركات الجزئيّة)[٣]، وتارةً يقولون: إنّها مفارقة له، وهو المشهور عند المتأخّرين.[٤]

واحتجّوا عليه بأنّ الحركة السماويّة لابدّ لها من غاية وإلّا لما دام الطلب. وتلك الغاية إمّا أن تكون حاصلة وهو محال، أو لا تكون حاصلة؛ فإن لم يمكن حصولها ألبتّة لزم المحال أيضاً، فلابدّ وأن تكون ممّا يمكن تحصيلها؛[٥] فإن كان دفعة لزم وقوف الحركة عند الانتهاء إلى الغاية فينقطع الزمان، هذا خلف. وإن كان على التدريج فهو المطلوب. ثمّ ذلك الكمال الحاصل بالحركة لا يجوز أن يكون هو الحركة؛[٦] لأنّها ليست من الكمالات الحسّيّة والعقليّة. ولا يجوز أن يكون ذاتاً أو صفة ذات يمكن حصولها، فلابدّ وأن يكون ذلك الكمال هو التشبّه بالعقل الفعّال في استخراج الكمالات من القوّة إلى الفعل، فهذا هو غاية الحركة الفلكيّة.

ثمّ لمّا كان الفلك كاملاً في ذاته وصفاته كَأينه وكَمّه وكيفه لم يكن له كمال مفقود في هذه الأشياء يطلب بالحركة التشبّه بالعقل في الخروج منه إلى الفعل، فلم يَبقَ له سوى الوضع. وأثبتوا عقولاً مختلفة بحسب اختلاف الحركات، وإلّا لكان[٧] التشبّه واحداً.

وهل التكثّر في العقول بسبب تكثّر الحركة الفلكيّة أو بسبب تكثّر الحركة الفلكيّة والكوكبيّة؟ المشهور هو الثاني، وهو الأولى على أصولهم.

---

١. أ: السماوة.
٢. أ: يستبدل.
٣. ليس في أ.
٤. **إلهيّات الشفاء** ١: ٣٩٣ـ ٤٠٩.
٥. ن: حصولها.
٦. أ: للحركة.
٧. ن: لكانت.

في إمكان خلق عالمٍ آخر

قال: مسألة: يمكن خلق آخر لقوله: ﴿اَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ﴾[١]، ولأنّ الاستحالة إن كانت ذاتيّة استحال الأوّل، فتكون عارضة يمكن زوالها.

أقول: اختلف الناس في أنّه هل يمكن أن يخلق الله تعالى عالَماً آخر غير عالم الأفلاك والعناصر؟ فأثبتَهُ المسلمون، ونفاه الفلاسفة.[٢]

إثبات المسلمين له

احتجّ المسلمون بقوله تعالى: ﴿اَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْاَرْضَ بِقادِرٍ عَلىٰ اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلىٰ وَ هُوَ الخَلّاقُ الْعَلِيمُ﴾[٣]، وثبوت السمع لا يتوقّف على هذه المسألة، فجاز إثباته بها.[٤]

وأيضاً فإنّا نقول: لو استحال وجود عالم آخر مُساوٍ لهذا العالم لكانت تلك الاستحالة إمّا أن تكون ذاتيّة أو عارضيّة؛ فإن كان الأوّل لزم استحالة وجود هذا العالم المساوي له؛ لأنّ حكم المتساويين في الصحّة والامتناع واحد. وإن كان الثاني لزم المطلوب؛ لأنّه على تقدير زوال ذلك العارض تزول الاستحالة، فيمكن حينئذ خلق آخر.

نفي الفلاسفة له

قال: احتجّت الفلاسفة[٥] بأنّ العالم كرة، فلو خُلِق آخر تلاصقت فحصل

---

١. يس: ٨١.
٢. النجاة ٢٧٣؛ المباحث المشرقيّة ٢: ١٤٦ ـ ١٤٧.
٣. يس: ٨١. ويراجع: الكشّاف ٤: ٣١؛ تفسير الصافي ٢: ٤١٨.
٤. ن: إثباتها به.
٥. النجاة ٢٧٥؛ المباحث المشرقيّة ٢: ١٤٦ ـ ١٤٧.

الخلاء، ولأنّ الأرض الثانية حاصلة في وسط عالمها بالطبع، (و خارجة عن وسط العالم الآخر بالطبع).[١]

أقول: احتجّت الفلاسفة بوجهين: أحدهما عامّ، وهو أنّ العالم كرة، ومتىٰ كان كذا لم يمكن خلق آخر. أمّا الصغرى فيدلّ عليها أنّ الكلّ الذي تقتضيه الطبايع البسيطة هو الكرة؛ لأنّ فعل القوّة الواحدة في[٢] المادّة الواحدة[٣] فعل متساوٍ. وأيضاً: فلأنّا إذا شاهدنا كسوفاً قمريّاً ببلاد المشرق في أوّل الليل فإنّا[٤] نشاهده في تلك الحال ببلاد[٥] المغرب في آخره، ولأنّ السائر إذا أمعن في جانب الشمال خَفِيَت عنه الكواكب الجنوبيّة وظهر له[٦] من الكواكب الشماليّة ما لم يكن ظاهراً، وكذلك الحال في العكس. وأمّا الكبرى فلأنّه لو وجد عالم آخر لزم تلاقي الكُرَتَين فيحصل الخلاء، وهو محال.

وأمّا الوجه الخاصّ فهو أنّا لو فرضنا أرضاً أخرى في وسط العالم الآخر، لزم أن تكون تلك الأرض خارجة عن وسط هذا العالم بالطبع وطالبة لذلك الوسط بالطبع، والمكانان طبيعيّان، هذا خلف.

الردّ على الفلاسفة

قال: جواب الأوّل: منع الكريّة، واستدلالهم بتخالف الجهات على محدّد كريّ ممنوع؛ لمخالفتها[٧] واحتياجها (إلى جسم)[٨]. قولهم: المجرّد[٩] نسبته بالسويّة،

---

١. ليس في أ.
٢. ن: ـ في.
٣. ليس في أ.
٤. أ: فإمّا.
٥. ن: بلاد.
٦. أ: وظهرت.
٧. ن: لتخالفهما.
٨. ليس في ن.
٩. ن: المحدّد.

ممنوع لجواز اقتضائه لذاته. وكريّته ممنوعة، ويمنع الاحتياج إلى طبيعة[١]، ومعه جاز تخالفهما أعني العالَمين، ومعه يجوز تخصيصها كالمدرة.

أقول: أجاب عن الحجّة[٢] الأولىٰ للفلاسفة بأن مَنَع كريّة العالم. وما ذكروه من أنّ الطبيعة لا تفعل أفعالاً مختلفة ضعيف؛ لجواز أن يفعل المختلف عند تكثّر الآلات والشروط وغير ذلك ممّا يختلف بسببه أثر[٣] العلّة. وأمّا رصد الكسوف وإظهار ما كان خفيّاً عند السائر فلا يدلّان على الكريّة، بل على ظنّ القرب منها.

ثمّ[٤] **إنّهم** استدلّوا على كريّة العالم بوجهٍ آخر، وهو أنّهم قالوا: الجهات[٥] منها ما يختلف بالطبع كالفوق والسفل، ومنها ما لا يختلف إلّا بالعرض كاليمين والشمال. والأوّل[٦] لابدّ له من مايز، وهو إن كان جسماً غير محيط يحدّد به القرب دون البعد، وإن كان مجرّداً كانت نسبته إلى جميع ما يفرض جهة بالسويّة، فلابدّ وأن يكون محيطاً كريّاً.

والجواب: المنع من مخالفة الجهات، ومن احتياجها إلىٰ جسم محدّد، ولم لا يتحدّد بالمجرّد؟

قولهم: إنّ نسبته إلى الجميع بالسويّة ممنوع؛ لجواز اقتضاء ذاته المعيّنة التميّز بين هاتين الجهتين المتساويتين. ولو سلّمنا أنّه لابدّ من جسم فلم يجب أن يكون كريّاً؟

والجواب عن الثاني بالمنع من احتياج إلى طبيعة تقتضي حصوله في مكانه.

وإن سلّمنا ذلك، لكن لِمَ لا يجوز (اختلاف الطبيعتين، وإن سلمنا اختلاف

---

١. ن: طبيعته.
٢. ن: الحجج.
٣. ن: ـ أثر.
٤. أ: غير.
٥. أ: لجهات.
٦. ن: والأولىٰ.

الطبيعتين لكن لم لا يجوز)[١] تخصيص[٢] بعض طبائع الأرض بأحد الأمكنة لا لمخصصّ كاختصاص المدرة بأحد الأمكنة لا لمرجّح مع تساوي الأمكنة الجزئيّة للأرض؟

في أنّ العالم ممكن لذاته

قال: مسألة: جواب العالم ممكن؛ لأنّ العالم ممكن، ولأنّه لو استحال لذاته فواجب واطّرد ولغيره، وإن[٣] كان لازماً اطّرد وتسلسل[٤] وإلّا جاز. والأخيرة مدخولة؛ لجواز (استحالة الملزوم فلا اطّراد)[٥]، وتسلسل.

أقول: ذهب قوم من القدماء إلى أنّ العالم واجب الوجود لذاته[٦]، يستحيل عدمه استحالة ذاتيّة[٧].

وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنّ العالم ممكن لذاته واجب[٨] لغيره، وأنّ ذلك الغير[٩] يستحيل عدمه، فالعالم يستحيل عدمه استحالة بالنظر إلى الغير[١٠].

وأمّا **المسلمون** وأرباب الملل[١١] فذهبوا إلى أنّ العالم ممكن عدمه بالنظر إلى الذات وإلى الغير.

واحتجّوا على ذلك بوجهين، الأوّل: أنّ العالم ممكن لذاته، والممكن يجوز عدمه وإلّا لكان واجباً لذاته، هذا خلف. وهذه الحجّة لابدّ لها من تتمّة، هي أنّ

---

١. ليس في ن.
٢. ن: تخصصّ.
٣. ن: فإن.
٤. ن: ويتسلسل.
٥. ن: استحالته للملزوم فلا اطّرد.
٦. ينظر: **فصل المقال** لابن رشد (ضمن فلسفة ابن رشد ٢٠ ـ ٢١)؛ **المحصّل** ١٩٤ ـ ١٩٥؛ **ذيل المحصّل** ١٩٥.
٧. ن: لاستحالة ذاته.
٨. ن: وجب.
٩. ن: للغير.
١٠. **المحصّل** ١٩٤؛ **تلخيص المحصّل** ٢١٩.
١١. **المحصّل** ١٩٤ ـ ١٩٦؛ **تمهيد الأصول في علم الكلام** ١٨٥.

المؤثّر في العالم قادر مختار، و قد مضىٰ بيان ذلك.

الثاني : أنّ العالم لو استحال عدمه لكانت تلك الاستحالة إمّا أن تكون ذاتيّة أو عرضيّة. و الأوّل باطل، و إلّا لكان واجب الوجود لذاته.

و **أيضاً**: يلزم الاطّراد في كلّ أجزاء العالم بالنسبة إلى كلّ صفة صفة. و الثاني لا يخلو إمّا أن يكون لأمر لازم أو مفارق. و على التقدير الأوّل يلزم الاطّراد المذكور، و على التقدير الثاني يلزم المطلوب؛ لأنّ عند زوال ذلك المفارق يزول استحالة[1] العدم.

و **هذه الحجّة** الأخيرة فيها نظر؛ لجواز أن يكون استحالة عدم العالم لأجل ملزومه، فلا يلزم التسلسل و لا الاطّراد.

أدلّة الفلاسفة على استحالة عدم العالَم

قال : احتجّوا بأنّ الزمان يستحيل عدمه و إلّا فعدمه بعد وجوده بزمان، هذا خلف. و لأنّ كلّ قابل للعدم مركّب، و لا شيء من البسيط بمركّب، و لأنّ كلّ قابل للعدم ذو هيولىٰ، و لا شيء من الهيولىٰ له هيولىٰ.

أقول : احتجّت الفلاسفة على استحالة عدم العالم بوجوه:

الأوّل : أنّ الزمان يستحيل عدمه، فالحركة يستحيل عدمها، فالجسم يستحيل عدمه.

أمّا استحالة عدم الزمان فلأنّه لو صحّ عدمه لكان عدمه بعد وجوده بَعديّة بالزمان، فيكون الزمان موجوداً حالَ ما فُرض معدوماً.

و **أمّا استحالة** عدم الحركة و الجسم فلِما مرّ من أنّ الزمان مقدار[2] الحركة،

---

١. ن: استحالته.

٢. أ: بمقدار.

والحركة عرض حالّ في الجسم فيستحيل عدمها؛ لاستحالة عدمه.

الثاني: البسيط يستغني[١] عن المحلّ فيستحيل عدمه؛ لأنّ كلّ ما يصحّ عليه العدم فله إمكان العدم، وذلك الإمكان يستحيل أن يحلّ في البسيط وإلّا لصحّ وجوده حين عدمه، هذا خلف. فلابدّ وأن يحلّ في المادّة، فكلّ قابل للعدم مركّب من المادّة والصورة أو[٢] يكون عرضاً أو صورة، فالجواهر المجرّدة والمادّة يستحيل عليها العدم.

الثالث: كلّ قابل للعدم له مادّة على ما مرّ، ولا شيء من المادّة له مادّة، فلا شيء من المادّة بقابلة للعدم.

الردّ على الفلاسفة

قال: جواب الأوّل: لا نسلّم أنّ التقدّم[٣] يفتقر إلى زمان؛ إذ الأجزاء الزمانيّة كذلك، ولمنع تركّب قابل العدم[٤]؛ لجواز قبول الشيء عدمه كالممكن، ويجب اقتضاء الإمكان للهيولىٰ وإلّا تسلسل.

أقول: الجواب عن الوجه الأوّل أن نقول: لا نسلّم أنّ التقدّم الذي لا يجامع المتقدّم فيه المتأخّر يجب أن يكون بالزمان؛ فإنّ أجزاء الزمان متقدّم بعضها على بعض من غير حاجة إلى الزمان.

وعن الثاني: أنّا نمنع تركّب قابل العدم؛ فإنّ الممكن البسيط يجوز عدمه مع أنّه غير مركّب.

وعن الثالث: أنّا نمنع اقتضاء الإمكان للهيولىٰ[٥] وإلّا لزم التسلسل، لأنّها

---

١. ن: المستغني.
٢. ن: إذ.
٣. ن: العدم.
٤. أ: للعدم.
٥. ن: الهيولىٰ.

ممكنة، فيكون لها هيولیٰ، هذا خلف. وهذه الأجوبة قد سبق تقريرها في الحدوث.

أدلّة القائلين بجواز انعدام العالَم

قال: وهو واقع للسمع، وتوقّف البعض، وإلّا لاستحال إعادته وإلّا لأعيد مع الوقت. فيكون مبدأ[١] معاداً، ولأنّه لا يتميّز عن مثله. وهذا هو الحقّ عندي وأُقرّ الإعادة بالجمع[٢] إن قلت بالأجزاء، أو بإعادة بدن إن قلت بالنفس.

أقول: اختلف المتّفقون على جواز عدم العالم في[٣] أنّه هل يُعدَم أم لا؟ فذهب الجمهور[٤] إلى أنّه لا يُعدم[٥]، وإنّما تفرّقت أجزاؤه.

واحتجّ القائلون بالعدم بآيات، منها قوله تعالیٰ: ﴿هُوَ الاَوَّلُ وَ الآخِرُ﴾[٦]. وإنّما هو أوّل من حيث إنّه[٧] موجود ولا موجود سواه، فكذلك إنّما يكون آخر بهذا الاعتبار.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾[٨]، والفناء هو العدم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ﴾[٩].

ومنها قوله تعالى: ﴿كَما بَدَأنا اَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾[١٠]. ولمّا كان الابتداء عن العدم المحض وجب أن تكون الإعادة عن العدم أيضاً.

---

١. ن: مبتدأ.
٢. ن: بالجميع.
٣. ن: ـ في.
٤. المحصّل ١٩٤؛ تلخيص المحصّل ٢١٩.
٥. ن: يعدم.
٦. الحديد: ٣.
٧. ن: هو.
٨. الرحمٰن: ٢٦.
٩. القصص: ٨٨.
١٠. الأنبياء: ١٠٤.

أدلّة المانعين من إعادة العالَم

قال المانعون: الجواب عن الآية الأولى أنّه ليس فيه عموم، فيجوز أن يكون المراد هو أوّل الأحياء وآخرهم.

و **إن سلّمنا ذلك**، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون المراد هو الأوّل والآخِر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان؟

و **عن الثانية**: أنّ الفناء قد يطلق على الموت، فلا دلالة فيه حينئذ.

و **عن الثالثة**: أنّ الهلاك هو الخروج عن الانتفاع، والميّت غير مُنتَفَع به.

و **أيضاً** فإنّ ماعدا واجب الوجود هالك بالنظر إلى ذاته من حيث إمكانه، وهو لا ينافي دوامه بحسب الغير.

و **عن الرابعة**:[1] أنّ التشبيه أعمّ من التشبيه من كلّ وجه أو من بعض الوجوه، ولا دلالة للعامّ على الخاصّ.

ثمّ قالوا: لو عدم العالم لاستحال إعادته. والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيّة من وجهين:

الأوّل: لو جاز إعادة المعدوم لَأُعيد مع الوقت؛ لأنّه من جملة مشخّصاته، فيكون مبتدأً[2] من حيث وجوده في أوّل زمان وجوده[3]، ومعاداً من حيث إنّه وجد بعد عدمه[4] عقيب وجوده[5]. ويستحيل أن يكون الشيء مبدأً ومعاداً.

الثاني: أنّه لو صحّ إعادته لما تميّز عن مثله بتقدير خلقه؛ إذ لا مايز في العدم الصِّرف. وأمّا بطلان التالي فبالاتّفاق. والتزم المصنّف بهذا المذهب.

و **لمّا أطبق الأنبياء**[6] على الإعادة، وهي تطلق بالحقيقة على إيجاد ما خرج

---

١. ن: الرابع.
٢. أ: ـ مبتدأ.
٣. أ: + مبتدأ.
٤. أ: عدم.
٥. أ: وجود.
٦. الف: الأبناء.

عن صفة الوجود[١] وبالمجاز على غير ذلك، وجب صرف هذا اللفظ إلى المجاز، وذلك إنّما (يكون)[٢] بجمع الأجزاء بعد تفريقها إن قلنا: إنّ الإنسان عبارة عن الأجزاء الأصليّة في هذا البدن.

وإمّا بإعادة النفس إلى بدن آخر بعد فناء البدن الأوّل إن قلنا بالنفس الناطقة.

في التناسخ

قال: ويلزمني صحّة التناسخ، وأفسدوه بأنّه نمنع اجتماع نفسين، وأمنع الملازمة.

أقول: هذا الإلزام على التفسير الثاني، وهو حمل الإعادة على إعادة النفس إلى بدنٍ آخر. واختلف الناس في صحّة التناسخ، فأثبته قوم ونفاه آخرون.

واحتجّ النُّفاة[٣] بأنّه لو صحّ التناسخ لزم اجتماع نفسَين على بدنٍ واحد. وهذه الملازمة إنّما تظهر بعد مقدّمات:

إحداها: أنّ النفس حادثة.

الثانية: أنّ أصل العلّة في حدوثها مجرّدٌ قديم.

الثالثة: أنّ ذلك الأصل يوجب تمام القبض.

الرابعة: أنّ المُحدَث لابدّ له من استعداد، وحامل لذلك الاستعداد هو المادّة. وهذه المقدّمات قد مضى بيانها.

الخامسة: أنّ مادّة النفس البدن، وذلك إنّما هو ببيان أنّ النفس بسيطة.

السادسة: أنّ عند حصول العلّة التامّة يجب حصول المعلول. وقد مضى أيضاً

---

١. ن: الموجود. ٢. من ن.

٣. النجاة ٣٨٧؛ المحصّل ٣٣٣؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٥٣.

بيان هذه المقدّمة.

و إذا عرفت هذا فنقول: لو صحّ انتقال النفس من بدن إلى بدنٍ حادث لزم اجتماع نفسَين على ذلك البدن الحادث؛ لأنّ النفس حادثة، فعلّة حدوثها إن كانت بتمامها قديمة لزم قدمها، فلابدّ و أن تكون حادثة و الأصل قديم. و الحادث هو القابل أعني المادّة، و مادّة النفس البدن، فعلّة حدوث النفس هو العقل الفعّال مع حدوث البدن، فالبدن الحادث المفروض إذا أُحدِث[١] لابدّ و أن يحدث له نفس لعموم فيض العلّة و إيجابها، فإذا انتقلت إليه نفس ببدن[٢] آخر لزم المحذور.

و الجواب عن هذا إنّما هو بالمنع في هذه المقدّمات، و قد مضى الكلام فيه. و مع التسليم نقول: إنّ البدن قبل تمام تكوّنه تتعلّق به النفس المستنسخة، و يكون ذلك التعلّق تابعاً للبدن من استعداده لحصول النفس الأخرى و تعلّقها به.

بحث في شيئيّة المعدوم و جوابه

قال: و المثبتون راموا بأن يتخلّصوا عن هذه[٣] بشيئيّة المعدوم. و لم يتخلّصوا؛ فإنّ عندهم الوجود غير حاصل في العدم، مع أنّهم يحكمون بإعادته بعينه و إلّا يحصل وجود آخر متّصف[٤] الذات بهما في وقتين، و يستدعي اتّصافها بهما في وقت فيتزايد[٥] الوجود، و هو محال.

أقول: معتزلة البصرة أرادوا أن يتخلّصوا عن الدليل الدالّ على استحالة إعادة المعدوم، و هو أنّه لا يتميّز عن آخر مثله، فالتجأوا إلى القول بأنّ المعدوم شيء ثابت في الأعيان، فإذا أعدم الله بعضَ الجواهر تميّز عن البعض الآخر؛

---

١. ن: حدث.
٢. ن: بدن.
٣. ن: هذا.
٤. أ: منتصف.
٥. ن: فتزاد.

لثبوته في الأعيان، فإذا أراد[1] إعادته، أعاده بعينه، وتميّز عن المخلوق ابتداءً لثبوتهما معاً. وهذا التخلّص عندهم باطل؛ فإنّ مذهبهم أنّ الوجود ليس بثابت في العدم، فإذا ارتفع ذلك الوجود عند الإعدام انتفى الوجود نفياً محضاً، فإذا أعاد الله تعالى المعدوم أعاده بذلك الوجود الذي كان أوّلاً، فقد اعترفوا هاهنا أنّ المعدوم المُعاد لا يكون ثابتاً.

قالوا: والدليل على أنّ المعاد هو الوجود الأوّل لا وجود آخر: أنّه يستحيل اتّصاف الماهيّة بوجودين في وقتين؛ لأنّه لو صحّ ذلك لأمكن اتّصافها بهما في وقت واحد؛ لأنّ الذات إذا قبلت الاتّصاف (بالوجود الثاني)[2] في وقت كانت قابلة له في كلّ وقت، ضرورةَ (كون القبول من لوازم الماهيّة، لكن يستحيل اتّصاف الماهيّة بالوجودين في وقت واحد؛ لاستحالة الزايد في الوجود.

بحث في البقاء والفناء

قال: واختلفوا في كيفيّة الإعدام، فعندنا التفرّق، على ما مرّ.

وبشر)[3] يقول: لا يفعل البقاء، وهو[4] قول الكعبيّ[5]، غير أنّ الكعبيّ يقول: البقاء محلّه الباقي، وبشر[6] يقول: لا في محلّ، والجبّائيّان[7]: يفعل معنىً لا في محلّ هو الفناء ضدّ لها، والنظّام[8] لا يقبل الإحداث.

ويبطل الأوّل بأنّ البقاء ليس بزائد على ما بيّن، والمعنى غير معقول تجرّده

---

١. ن: + الله.
٢. من ن.
٣. في أ: غير مقروء.
٤. ن: ـ هو.
٥. أصول الدين للبغداديّ ٢٣١.
٦. نفسه ٤٢.
٧. أصول الدين للبغداديّ ٢٣١؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٧.
٨. كتاب الأربعين في أصول الدين ١٨٦.

مع عرضيّته، و ثبت أنّ الأجسام باقية، فبطل قول النظّام.

أقول: لمّا بيّن إعدام العالم ذكر الخلاف في كيفيّته، فقال قوم[١]: إنّ[٢] الله تعالى يفرّق أجزاء العالم و يزيل الهيئة التركيبيّة، و قد مضى الكلام فيه.

و قال آخرون: إنّ الأجسام باقية بالبقاء، فإذا أراد الله تعالى فناءها لم يفعل البقاء. و هو قول أبي القاسم الكعبيّ و بشر[٣]. و اختلفا؛ فقال الكعبيّ: البقاء قائم بالباقي، و بشر يقول: لا في محلّ. و قال أبو عليّ و أبو هاشم[٤] و أتباعهما: إنّ الله تعالى يفعل معنىً هو الفناء لا في محلّ يفني به جميع الجواهر و هو ضدّ لها.

و قال النظّام[٥]: إنّ الأجسام غير باقية بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، فإذا أراد الله تعالى فناءها لم يحدثها.

و هذه المذاهب عندنا فاسدة. أمّا قول الكعبيّ و بشر فلِما مضى من الكلام في أنّ البقاء ليس زائداً على ذلك[٦] الباقي و إلّا لزم التسلسل أو الدور، و[٧] كون الذات صفة و الصفة ذاتاً. و يبطل[٨] قول بشر خاصّة بأنّ البقاء عرض و العرض يفتقر[٩] إلى المحلّ. و بهذا (أيضاً يبطل)[١٠] قول الجبّائيّين. و أيضاً: فالفناء إن فني لذاته لم يوجد، و إن كان بفناء[١١] آخر تسلسل.

و أمّا قول النظّام فباطل؛ لِما مرّ من أنّ الأجسام باقية. و هؤلاء القوم إنّما التجأوا إلى هذه المذاهب لاعتقادهم أنّ الإعدام لا يستند إلى الفاعل.

---

١. أ: ـ قوم.
٢. ن: إنّه.
٣. أصول الدين للبغداديّ ٤٢، ٢٣٠ ـ ٢٣١.
٤. أصول الدين للبغداديّ ٢٣١.
٥. تلخيص المحصّل ٢١١؛ أصول الدين للبغداديّ ٤٢؛ المحصّل ١٨٨؛ كشف المراد ١٣٥.
٦. ن: ذات.
٧. ن: أو.
٨. ن: بطل.
٩. ن: مفتقر.
١٠. ن: يبطل أيضاً.
١١. أ: يفني.

مسألة في عذاب القبر

قال: مسألة: عذاب القبر واقع، لقوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾[١] وغير ذلك.

وعندنا (أنّ الله تعالى)[٢] عالم بكلّ معلوم قادر عليه، فلو ذهب جزء في المشرق وجزء في المغرب جمعهما.

في خلق الجنّة و النار

و اختلفوا، فقالت الأشاعرة والجبّائيّ وأبو الحسين[٣]: الجنّة والنار مخلوقتان الآن، وهو الحقّ. ومنعه[٤] أبو هاشم وعبد الجبّار[٥].

لنا: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٦] ﴿أُعِدَّتْ لِلكَافِرِينَ﴾[٧]، والإعداد صريح في الثبوت. ولقوله[٨] ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ﴾[٩] ولقصّة[١٠] آدم.

حجّتهما: أنّها كانت تهلك لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ﴾[١١]، وليس لقوله: ﴿أُكُلُها دائِمٌ﴾[١٢] أي مأكولها. ولقوله: ﴿عَرْضُها السَّمٰواتُ وَالأَرْضُ﴾[١٣] وإنّما[١٤] يكون لو كانت في حيّزها وإلّا تداخلت، ولأنّه لا فائدة في وجودها ولا انتفاع بها.

---

١. المؤمن: ٤٦.
٢. أ: أنّه.
٣. شرح المواقف ٥٨٤.
٤. أ: وتبعه.
٥. شرح المواقف ٥٨٤؛ أصول الدين للبغداديّ ٢٣٧ ـ ٢٣٨؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ٣٩٢ ـ ٣٩٤؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٦٧؛ أصول الدين للرازيّ ١٢٧.
٦. آل عمران: ١٣٢.
٧. آل عمران: ١٣١.
٨. أ: قوله.
٩. النجم: ١٣.
١٠. ن: لقصّة.
١١. القصص: ٨٨.
١٢. الرعد: ٣٥.
١٣. آل عمران: ١٣٣.
١٤. أ: إنّما.

و الجواب: إنّ المراد من الهلاك كونه مستفاداً من غيره، فهو بذاته. سلّمنا، لكنّ الدوام محال؛ لأنّ المأكول يفنى[١] عند تناوله، فالمراد: كلّما فنيت[٢] أخذت مثلها.

و عن الثاني: إنّ المراد: بعدد عرض السماوات والأرض، وجاز أن تكون خارجة.

و عن الثالث: إنّه قد يكون فيه مصلحة خفيّة، والسمع دلّ على ثبوت الصراط والميزان والحساب و تطاير الكتب، و هو ممكن فواقع.

في أنّ عذاب الكافر دائم

مسألة: اتّفق الناس على أنّ الكافر إذا مات يُعذّب دائماً. والمعتزلة[٣] على أنّ صاحب الكبيرة كذلك، و آخرون بسقوط العقاب جزماً، و آخرون بالتوقّف، و هو الحقّ.

لنا: أنّه حقّه، فيجوز الأمران، ولأنّ العفو إحسان و هو حسن، ولقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ﴾[٤]، والغفران إنّما يكون للمستحقّ. ولقوله ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنّاسِ عَلىٰ ظُلْمِهِم﴾[٥] و«على» حاليّة، ولأنّ الشفاعة للنبيّ عليه السلام متّفق عليها، وليس[٦] في زيادة المنافع وإلّا لكنّا إذا سألنا زيادة كرامته أن نشفع فيه[٧]، فبقيت في الإسقاط و هو العفو.

---

١. أ: يعني به.
٢. أ: قتلت.
٣. في هذه المسألة يراجع: أصول الدين للبغداديّ ٢٣٨؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ٣٣٩ ـ ٣٤٠؛ شرح المواقف ٥٨٤ ـ ٥٨٥؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٦٠.
٤. النساء: ١١٦.
٥. الرعد: ٦.
٦. ن: وإن.
٧. أ: ـ فيه.

في عذاب صاحب الكبيرة

أقول: اتّفق الجمهور على أنّ الكافر يعذّب دائماً في النار، واختلفوا في صاحب الكبيرة[١]. والمراد من الكبيرة ما يزيد عقابها في كلّ وقت على ثواب فاعلها. وإنّما اعتبرنا كلّ وقت لأنّه إذا اختلفت فيه الحال فكان يزيد عقابه على ثوابه أو يساويه (في وقت)[٢] وينقص عنه في وقت، لم يَجُز إطلاق الوصف بأنّه كبير. والمراد من الصغيرة هي ما ينقص عقابه عن ثواب فاعله في كلّ وقت. وكلّ واحد من الصغير والكبير يذكر في مسائله طاعةً ومعصية، فيقال: ذنب صغير في مقابله هذه الطاعة، أي ينقص عقابه عن ثوابها في كلّ وقت. في مقابله المعصية: أن ينقص عقابه عن عقاب المعصية، وكذلك الكبيرة.

إذا عرفت هذا فنقول: مذهب الأشعريّة[٣] أنّ صاحب الكبيرة يجوز العفو عنه، وأنّ عقابه منقطع، وهو الحقّ عندي.

وذهبت المعتزلة[٤] إلى أنّه مخلّد. وقال قوم: إنّه يسقط العقاب عنهم. والدليل على جواز العفو وجوه:

الأوّل: أنّ العقاب حقّ الله تعالى، فيجوز تركه.

الثاني: أنّ العفو إحسان، والإحسان حَسَن، فيجوز من الله تعالى فعله.

الثالث: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ**﴾، فنقول: أثبت الغفران وهو إسقاط العقاب. وهو إمّا أن يكون إسقاطاً عمّن يستحقّ

---

١. قواعد المرام في علم الكلام ١٦٠؛ شرح المواقف ٥٨٨.

٢. ليس في ن.

٣. المحصّل ٣٤٣؛ تلخيص المحصّل ٣٩٧؛ أصول الدين للبزوديّ ١٣١.

٤. مقالات الإسلاميّين ٢: ١٤٨؛ المحصّل ٣٤٣؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢: ٣٦٦؛ أصول الدين للبزوديّ ١٣١؛ تلخيص المحصّل ٤٦٧ و ٣٩٧؛ الفرق بين الفرق ٨٠.

عليه العقاب، أو لا يكون. و الثاني باطل قطعاً، فالأوّل حقّ.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[1]. أثبت المغفرة حال الظلم؛ لأنّ «على» تدلّ على الحال.

في الشفاعة

الخامس: أنّ الشفاعة للنبيّ عليه السلام متّفق عليها، فهي إمّا أن تكون في زيادة الثواب أو في إسقاط العقاب. و الأوّل باطل و إلّا لكنّا إذا سألنا الله تعالى في زيادة ثواب النبيّ[2] عليه السلام شافعين فيه، وهو باطل، فلم يَبقَ إلّا أن يكون في إسقاط العقاب المستحقّ، و الشفاعة مقبولة، فثبت المطلوب.

في العفو عن الفُسّاق

قال: و البلخيّ منع العفو عقلاً، و البصريّون جوّزوه[3] عقلاً لا سمعاً.

احتجّ البلخيّ بأنّه يكون إغراء بالقبيح؛ لتجويز العفو.

جوابه: لعلّ فيه مفسدة فلا يكون لطفاً، و لأنّه منقوض بالتوبة، فإن خلصت[4] عن الأوّل بأنّ المفسدة منتفية لأنّ العقاب أخبر الله عن ثبوته، و عن الثاني بأنّ[5] التردّد في حياته إلى حين التوبة زاجر. قلنا: الأوّل رجوع إلى السمع، و الثاني التردّد في العفو زاجر.

أقول: ذهب أبو القاسم الكعبيّ[6] إلى أنّ العفو عن الفسّاق من أهل الصلاة

---

١. الرعد: ٦.
٢. ن: + الرسول.
٣. ن: جوّزه.
٤. ن: حصلت.
٥. أ: أنّ.
٦. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٨؛ مقالات الإسلاميّين ٢: ١٤٨؛ كتاب الأربعين في أصول الدين

محال عقلاً، و البصريّون[1] جوّزوه عقلاً و منعوه سمعاً.

حجّة البلخيّ أنّه لو جاز العفو عن الفاسق لكان ذلك إغـراء له بـالقبيح و بـاعثاً له على فعله، و الإغراء بالقبيح قبيح؛ (فـالعفو قـبيح)[2]، فـلا يـصحّ مـن الله تـعالى فـعله حينئذ.

و الثاني: أنّ ما ذكره منقوض بالتوبة، فإنّ الاتّفاق واقـع عـلى أنّ عـند حـصول التوبة يسقط العقاب، فيلزم أن يكون سقوط العقاب عـند التـوبة إغـراء بـالقبيح. و لمّـا كان ذلك باطلاً قطعاً فكذا هاهنا.

لا يـقال: الجــواب عـن الأوّل أنّ العـقاب يسـتحيل اشـتماله عـلى شـيء مـن المفاسد؛ لأنّ الله تعالى أخبر عن ثبوته، و ما أخبر الله عن ثـبوته يكـون ثـابتاً. و عـن الثاني أنّ الفاسق لا يقطع ببقائه بعد الذنب بل يـجوز البـقاء و عـدمه. و هـذا التـجويز زاجر له عن فعل الذنب.

لأنّا نقول: أمّا الجواب عن الأوّل فهو اعـتراف بأنّ اسـتحقاق العـقاب سـمعيّ لا عقليّ. و أمّا الثاني فإنّا[3] نقول: التـردّد فـي العـفو و عـدمه زاجـر له عـن فـعل الذنب، فإن كفى الأوّل كفى الثاني.

في أنّ الفاسق غير مخلّد (الموازنة و الإحباط)

قال: و ما يذكر[4] في القرآن مـن الخـلود و الأبـديّة مُـتأوّل؛ لأنّ العـبد مسـتحقّ للثواب قبل فسقه، و معه[5] إن لم يستحقّ العقاب فهو مطلوبنا، و إن اسـتحقّ فـلا يـزيل

← ٤١٩؛ أصول الدين للبزدويّ ١٦٣؛ أوائل المقالات ٥٣ ـ ٥٤؛ شرح الأصول الخمسة ٤٦٣.

١. الفصل في الملل و الأهواء و النحل ٢: ٣٦٦.

٢. ليس في ن.

٣. ن: فلأنّا.

٤. أ: و ما يذكره.

٥. ن: و منعه.

الثواب؛ لأنّه إمّا أن يزيل الثواب السابق من الطاري شيئاً وهو مذهب أبي هاشم وهو الموازنة، أو لا يزيل وهو الإحباط مذهب أبي عليّ[١].

و الأوّل باطل؛ للزوم الدور، ولأنّهما إن كانا متضادّين لم يمكن زوال الطاري وإلّا اجتمع النقيضان، فإذا زال السابق لم يَزُل شيء، ولأنّهما إذا تعاونا لم يكن إزالة القليل بمساويه[٢] أولىٰ من مساويه الآخر.

و الثاني باطل؛ لأنّ مَن عبَد الله[٣] ألف سنة ثمّ عزم على شرب الخمر لزم أن يحبط الله كلّ ذلك، وهو قبيح عقلاً. ولقوله تعالى: **﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾**[٤]. وإذا ثبت استحقاق الثواب فلابدّ من إيصاله إليه، وليس قبل التعذيب اتّفاقاً فهو بعد التعذيب، فالخلود باطل.

أقول: لمّا ذكر الحقّ من أنّ الفاسق غير مخلّد، أجاب عن الآيات التي يستدلّون بها من قوله: **﴿وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خالِداً فِيها﴾**[٥]، وغيرها من الآيات بوجه إجماليّ وهو التأويل، فإنّ الخلود يطلق على اللبث المتطاول، جمعاً بين الأدلّة. واستدلّ على وجوب انقطاع العقاب عنه بأنّه قبل فسقه مستحقّ للثواب وبعد الفسق إن لم يستحقّ العقاب فهو المطلوب، وإن استحقّ العقاب فلابدّ من إيصال الثواب إليه؛ لأنّ العقاب المتأخّر لا يسقط الثواب المتقدّم، وذلك إنّما يتبيّن بعد إبطال مذهبَي أبي عليّ وأبي هاشم من الإحباط والموازنة. أمّا أبو عليّ فإنّه قال: إنّ العقاب الطاري يزيل الثواب السابق بأسره ولا يفني. وأمّا أبو هاشم فإنّه قال: العقاب الطاري يزيل من الثواب السابق ما

١. تلخيص المحصّل ٣٣٩، ٤٦٧؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٦٤؛ شرح الأصول الخمسة ٦٢٨ ـ ٦٢٩؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٤١٤.

٢. ن: لمساويه.

٣. ن: + تعالى.

٤. الزلزال: ٧.

٥. النساء: ٩٣.

يساويه ثمّ يفني، و هو الموازنة.

في إبطال الموازنة

أمّا إبطال الموازنة فمن وجوهٍ:

الأوّل: أنّ إعدام كلّ واحد من الشيئين لصاحبه يقتضي الدور.

الثاني: أنّ الثواب و العقاب إمّا أن يكونا متضادّين أو لا يكونا ضدّين، فإن كان الأوّل لم يمكن زوال الطاري؛ لأنّه لو زال الطاري لأجل وجود السابق والسابق موجود في أوّل زمان حدوث الطاري فيلزم عدمه في تلك الحال، و ذلك اجتماع النقيضين. و إن كان الثاني أمكن اجتماعهما، و هو يبطل[١] الموازنة.

الثالث: أنّ العبد إذا فعل ذنباً استحقّ به خمسة أجزاء من العقاب، بعد استحقاقه عشرة أجزاء من الثواب بسبب طاعة سابقة، لم تكن إزالة إحدى الخمستين دون الأُخرىٰ أولى من العكس[٢].

في إبطال الإحباط

و **أمّا إبطال** الإحباط فلأنّ مَن عَبَد الله تعالى ألف سنة ثمّ عزم على معصية لزم أن يحبط الله تعالى[٣] كلّ ذلك، و هو قبيح عقلاً، و لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[٤]. و كلمة «مَن» إذا كانت شرطاً للعموم، و إذا ثبت أنّ الفاسق يستحقّ الثواب فإن لم يصل إليه كان ظلماً، و إن وصل إليه قبل العقاب كان ذلك مخالفاً للإجماع، فلم يَبقَ إلّا أنّه يعذّب بذنبه ثمّ يخرج

---

١. ن: ـ يبطل.
٢. تلخيص المحصّل ٣٩٨.
٣. ن: ـ تعالى.
٤. الزلزال: ٧ ـ ٨.

و يوصل إليه الثواب.

هل الثواب و العقاب استحقاق أم تفضّل؟

قال: مسألة: اتّفقت المعتزلة، إلّا البلخيّ، على أنّ الثواب و العقاب استحقاق[1]، و البلخيّ تفضّل[2].

لنا: أنّ التكليف مشقّة، و هو قبيح بدون عوض لا يصحّ الابتداء به، و إلّا فهو عبث.

سؤال: إن توقّف استحقاق الثواب و العقاب على الموافاة كان معلول العلّة غير حاصل معها، بل مع عدمها. و إن لم يتوقّف أُثيب المرتدّ ثواب المؤمن.

حجّة البلخيّ أنّ نعم الله كثيرة و العبادة شكر لها، فلا يُستَحقّ بها ثواب[3].

جواب الأوّل: أنّ الاستحقاق يتوقّف على الاستمرار على الإيمان لا على الموت. و الثاني: أنّ الشكر واجب عقلاً، فلو كانت العبادة هي الشكر لعلمها العقلاء، و في الأخير نظر.

أقول: ذهبت المعتزلة، إلّا البلخيّ، إلى أنّ الثواب و العقاب إنّما هو باستحقاق المكلّف على طاعته و معصيته. و ذهب البلخيّ إلى أنّه تفضّل. و الدليل على أنّ الثواب مستحقّ: أنّ التكليف بدون[4] عوض قبيح من حيث إنّه مشقّة،

---

١. كتاب الأربعين في أصول الدين ٤١٣ ـ ٤١٦؛ تلخيص المحصّل ٣٩٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤١٢ ـ ٤١٣.

٢. شرح تجريد العقائد للقوشجيّ ٣٨٤؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٥٨ ـ ١٦٠؛ كتاب الأربعين في أصول الدين ٣٨٨ ـ ٣٩٠.

٣. شرح الأصول الخمسة ٤١٧ ـ ٤١٩؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٥٨ ـ ١٥٩؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤١٢ ـ ٤١٤.

٤. ن: دون.

فنقول: ذلك العوض إمّا أن يمكن الابتداء به أو لا؟ والأوّل باطل وإلّا لكان توسّط التكليف عبثاً، فلم يَبقَ إلّا الثاني. والعوض الذي لا يصحّ الابتداء به هو الثواب، وهو النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال.

لا يقال: استحقاق الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية إمّا أن يتوقّف على الموافاة أو لا يتوقّف؛ فإن كان الأوّل كان معلول العلّة[1]، وهو الاستحقاق، غير حاصل مع العلّة وهي الطاعة والمعصية بل مع عدمها، هذا خلف. وإن كان الثاني لزم أن يكون المرتدّ يُثاب ثوابَ المؤمن؛ لأنّ الإيمان الصادر عنه أوّلاً يستحقّ به الخلود، فإذا ارتدّ بعد ذلك لم يسقط استحقاقه الأوّل، لِما بيّنا من إبطال الإحباط والتكفير.

لأنّا نقول: إنّ استحقاق الثواب يتوقّف على الاستمرار على الإيمان، وعلامة ذلك الموافاة، لأنّ الموافاة سبب لحصول الاستحقاق.

واحتجّ البلخيّ بأنّ نعم الله تعالى[2] كثيرة وشكره واجب، والشكر إنّما هو بالعبادة، فالعبادة واجبة لكونها شكراً للنعمة، فلا يجب بها ثواب آخر.

والجواب: أنّ شكر المنعم واجب عقلاً، فلو كانت العبادة شكراً لله تعالى[3] لوجب أن يكون العلم بها وبتفاصيلها عقليّاً، وهو باطل. وهذا فيه نظر؛ فإنّا نقول: لِم لا يجوز أن يكون أصل الشكر واجباً، وإن كانت طُرُقه معلومة بالشرع؟

هل استحقاق الثواب والعقاب عقليّ أم سمعيّ؟

قال: وهل استحقاقه عقليّ أو سمعيّ؟ قالت المعتزلة بالأوّل[4]؛ لأنّ الله تعالى

---

١. ن: ـ العلّة.
٢. ن: ـ تعالى.
٣. ن: فقال.
٤. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤١٦ ـ ٤١٧؛ الذخيرة في علم الكلام ٢٩٥، ٢٩٩ ـ ٣٠٠؛ شرح الأصول

كلّف للنفع، و إلّا فهو قبيح. و قالت المرجئة: سمعيّ[١]. (و كذا الخلاف في الدوام، قالت المعتزلة: عقليّ، و المرجئة: سمعيّ)[٢]

حجّة المعتزلة: أنّ العلم بالدوام لطف فكان واجباً، و لأنّ المدح و الذمّ و الثواب و العقاب معلولان للطاعة و المعصية. و الأوّلان دائمان، فكذا الثاني؛ ضرورةَ دوام المعلول لدوام علّته، فيدوم المعلولان الآخران.

أقول: اختلف الناس في استحقاق الثواب و العقاب: هل هو عقليّ أو سمعيّ؟ فذهبت المعتزلة إلى أنّه عقليّ، و قالت المرجئة: إنّه سمعيّ.

حجّة المعتزلة: أنّ التكليف بدون عوض قبيح عقلاً. و كذلك اختلفوا في دوام الثواب و العقاب، فقالت المعتزلة: إنّه دائم عقلاً. و المرجئة قالوا: سمعاً. حجّة المعتزلة أنّ الدوام لطف، و اللطف واجب عقلاً. أمّا الصغرى فإنّ المطيع إذا علم أنّ الثواب دائم و العقاب دائم أقدم على الطاعة و امتنع عن المعصية. و أمّا الكبرىٰ فقد مضى بيانها.

و أيضاً: الطاعة علّة لاستحقاق المدح عاجلاً و الثواب آجلاً، و المعصية علّة لاستحقاق الذمّ عاجلاً و العقاب آجلاً، و المدح و الذمّ دائمان، و دوام المعلول إنّما هو لدوام علّته، فتكون المعصية و الطاعة في حكم الدائمين و إن لم يكونا كذلك، و إذا كانا دائمين كان المعلولان الأخيران ـ أعني الثواب و العقاب ـ دائمين.

← الخمسة ٤١٧ ـ ٤٢١.

١. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤١٦ ـ ٤١٧ و ٤١٩.

٢. ليس في ن.

مسألة في التوبة

قال: مسألة: في التوبة، قال أبو هاشم[١]: إنّها الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة، ومحمود[٢] لم يشترط الثاني. وهل يصحّ من قبيح دون قبيح؟ قال أبو عليّ[٣]: نعم، ومنعه أبو هاشم[٤]. والأوّل الحقّ؛ لجواز الرغبة في العصيان بنوع دون آخر، ولأنّ الإتيان بواجب دون واجب ممكن، فكذا التوبة.

أقول: ذهب أبو هاشم إلى أنّ التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصية والعزم على ترك المعاودة. وذهب محمود الخوارزميّ إلى أنّ ترك المعاودة غير شرط في التوبة (ولا عزمها)[٥] ولا جزء منها؛ فإنّ الندم على ما فات يقتضي العزم على ترك المعاودة؛ لأنّه[٦] لو لم يعزم على ذلك لكشف عن كونه غير نادم.

وفيه نظر؛ فإنّه لا يلزم من اقتضاء ذلك هذا أن لا يكون داخلاً في الحدّ، فإنّ الحادّ للإنسان[٧] بـ«الناطق» وحده آتٍ[٨] بالحدّ الناقص، وإن اقتضى ذلك وجود الحيوان.

واختلف الشيخان في أنّ التوبة هل تصحّ من قبيح دون قبيح أم لا[٩]؟ فذهب أبو هاشم إلى أنّها لا تصحّ. وذهب أبو عليّ أنّها تصحّ. وهو الأولى؛ لأنّ الرغبة تختلف بحسب اختلاف المعاصي، فجاز الاستغفار عن ذنب دون آخر. وأيضاً

---

١. شرح الأصول الخمسة ٥٣٩؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٢؛ أوائل المقالات ١٠٠.
٢. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٢.
٣. شرح الأصول الخمسة ٧٩٤؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣١.
٤. شرح الأصول الخمسة ٧٩٤؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣١؛ قواعد المرام في علم الكلام ١٦٩؛ الإرشاد للجوينيّ ٣٤٠.
٥. ليس في ن.
٦. ن: ولأنّه.
٧. أ: الإنسان.
٨. من ن، وفي أ: بياض.
٩. أ: أو لا.

فالإتيان بواجب دون واجب ممكن، فكذلك التوبة من قبيح دون قبيح ممكن[١]؛ لأنّ الواجب إنّما يجب فعله لوجوبه[٢]، وكذلك التوبة إنّما تجب عن القبيح لقبحه. ولمّا كان وجه الواجب عامّاً ولا يجب[٣] عموم الفعل فكذلك في التوبة.

حجّة أبي هاشم أنّ التوبة إنّما تجب عن القبيح لقبحه، فلو تاب عن قبيح دون آخر لَما كان تائباً عن ذلك لقبحه.

هل سقوط العقاب عند التوبة واجب أم تفضّل؟

قال: واختلفوا في سقوط العقاب عندها: هل هو واجب؟ أطبق المعتزلة عليه[٤]، وقالت المرجئة[٥]: تفضّل؛ لأنّ السقوط إن كان لأنّ قبولها واجب فهو محال؛ لأنّ[٦] مَن أساء إلى غيره بأعظم الإساءة ثمّ اعتذر إليه وجب[٧] قبوله مع أنّه ليس كذلك، ولأنّ[٨] ثوابها أعظم. وهو باطل؛ لِما مرّ من إبطال التحابط.

حجّة المعتزلة: أنّ العاصي يجب أن لا يكلّف، لأنّ إيصال الثواب إليه بعد استحقاق العقاب محال. وهو ضعيف؛ لأنّ سقوط العقاب قد يحصل بالعفو فصحّ تكليفه، أو نفعل أكثر من المعصية فيحبطه عند من يقول به أو يعذب منقطعاً ويوصل إليه الثواب.

---

١. ن: ـ ممكن. ٢. أ: لوجبه.

٣. ن: ولم يجب.

٤. قواعد المرام في علم الكلام ١٦٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣١؛ شرح الأصول الخمسة ٥٣٦؛ تمهيد الأصول ٢٧١.

٥. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣١؛ شرح الأصول الخمسة ٥٣٦؛ الإرشاد للجوينيّ ٣٣٨.

٦. ن: لأنّه يلزم أن. ٧. أ: لوجب.

٨. ن: وإن كان لأنّ.

أقول: ذهبت[١] المعتزلة إلى أنّ سقوط العقاب[٢] عند التوبة واجب. وقالت المرجئة: إنّه تفضّل، قالوا: لأنّ السقوط إن كان لأنّ قبولها واجب فهو محال؛ لأنّه يلزم أنّ من أساء إلى غيره بأعظم الإساءة ثمّ اعتذر إليه وجب عليه قبول ذلك الاعتذار. ولمّا لم يكن كذلك لم يكن القبول واجباً، وإن كان لأنّ ثوابها أعظم فهو باطل، لما مرّ من إبطال التحابط.

و**احتجّت**[٣] المعتزلة بأنّه لو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لَما حَسُن تكليف العاصي بعد عصيانه. والتالي باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّه لو كلّفه بعد عصيانه فإمّا أن يستحقّ الثواب على فعل ما كلّفه أو لا. والثاني[٤] باطل؛ لأنّه قبيح. والأوّل باطل أيضاً[٥]؛ لأنّه يستحيل اجتماع الثواب والعقاب لشخص واحد، فلو لم يجب سقوط العقاب عند التوبة لما كان للعاصي طريق إلى استحقاق الثواب بعد المعصية ممّا كان يحسن تكليفه. وهذا ضعيف؛ أمّا أوّلاً فلأنّ سقوط العقاب قد يحصل بالعفو فيصحّ منه تكليفه، أو يسقط العقاب بسبب فعل أكثر من المعصية فيجب بها[٦]، على مذهب من يقول بالإحباط أو يقول إنّه يعذّب منقطعاً على ما هو الحقّ فيوصل إليه الثواب بعد ذلك.

في وجوب التوبة، وهل هو عقليّ أم سمعيّ؟

قال: قال أبو هاشم[٧]: إنّها واجبة؛ لكونها دافعة للضرر. هذا في الكبيرة، وأمّا

---

١. أ: ذهب.
٢. ن: + عنه.
٣. ن: وحجّة.
٤. ن: والتالي.
٥. ن: ـ أيضاً.
٦. ن: عليها.
٧. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٢؛ شرح الأصول الخمسة ٥٣٥؛ تمهيد الأصول ٢٧٢.

في الصغيرة[١] فأوجَبَها بالسمع، وأبو عليّ[٢] أوجبها بالعقل كالكبيرة. وهو حسن لبرهان أبي هاشم، فهذا ما أردنا أن نبيّنه في هذه المقدّمة.

أقول: ذهب أبو هاشم إلى أنّ التوبة واجبة بالعقل إن كانت عن فعل المعصية الكبيرة؛ لأنّها دافعة للضرر الذي هو العقاب، ودفع الضرر واجب فالتوبة واجبة. وأمّا المعصية الصغيرة فأوجب التوبة عنها بالسمع، وأبو عليّ أوجبها أيضاً بالعقل؛ لأنّها دافعة للضرر أيضاً، وهو[٣] حسن. فهذا آخر ما أوردناه في هذه المقدّمة.

أللّهمّ كما وفّقتنا[٤] لإتمامه وأيّدتنا لاختتامه، فصلّ على أشرف الذوات الطاهرات وأكمل النفوس العارفات محمّد المصطفى وعترته الأخيار الأبرار الذين أذهبت[٥] عنهم الرجس وطهّرتهم[٦] تطهيراً، واجعلْ ما كتبناه حجّةً لنا لا علينا، ووفّقنا للثبات على القول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة برحمتك يا أرحم الراحمين[٧].

علّقت بقلم حسن بن عليّ بن صدقة بن صابر، تغمّده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنّته بمحمّد وآله وعترته، آمين ربّ العالمين.

---

١. ن: وأمّا الصغيرة.

٢. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ٤٣٢؛ شرح الأصول الخمسة ٥٣٥؛ تمهيد الأصول ٢٧٢.

٣. ن: وهذا.

٤. أ: وفّقنا.

٥. ن: أذهب الله.

٦. ن: وطهّرهم.

٧. وفي ن: تمّ كتاب معارج الفهم في شرح النظم، والحمد لله ربّ العالمين والصلاة على سيّد المرسلين محمّد خاتم النبيّين وعلى عترته الطيّبين الطاهرين.
فرغ من تعليقه لنفسه العبد الفقير إلى الله تعالى عليّ بن محمّد بن إبراهيم بن الحسام عفا الله عنه، وذلك في العشر الأوسط من ربيع الأوّل من سنة أربع وثلاثين وسبعمائة، وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل، ولله الحمد.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنيّة

فهرس الأحاديث و الأقوال

فهرس المصطلحات المشروحة

فهرس الأعلام

فهرس الفرق و المذاهب

فهرس الكتب المذكورة في المتن

مصادر التحقيق

«ألف»

* الاحتجاج: أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسيّ (٥٨٨ ه). مشهد، مطبعة سعيد، ١٤٠٣ ه.

* إحقاق الحقّ و إزهاق الباطل: القاضي نور الله الحسينيّ التُّستريّ (الشهيد في ١٠١٩ ه). قمّ، مكتبة آية الله المرعشيّ، ١٣٧٧ ه.

* الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أُصول الاعتقاد: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجوينيّ (٤٧٨ ه). بيروت، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ ه.

* إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: مقداد بن عبدالله السيوريّ الحلّيّ (٨٢٦ ه). قمّ، مكتبة آية الله المرعشيّ، ١٤٠٥ ه.

* الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد: محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد (٤١٣ ه). قمّ، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ه.

* أسرار الإمامة: عماد الدين الحسن بن عليّ الطبرسيّ (من أعلام القرن السادس). تحقيق قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٢ ه.

* الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة (الطبيعيّات): الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ ه). بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، تحقيق الدكتور محيي الدين الآلوسيّ، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ ه.

* إرشاد القلوب: الحسن بن محمّد الديلميّ (ق ٨ ه). طهران، انتشارات أُسوة، تحقيق السيّد هاشم الميلانيّ، ١٣٧٥ ه ش.

* الإشارات و التنبيهات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ ه). تحقيق الدكتور محمود شهابيّ،

جامعة طهران، ١٣٣٩ هـ ش.
* أُصول الدين: محمّد بن عبدالكريم البزدويّ (٤٩٢ هـ). تحقيق الدكتور هانز بيترلنس، بيروت، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٨٣ هـ.
* أُصول الديـن: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغداديّ (٤٢٩ هـ). اسـطنبول، مـطبعة الدولة، الطبعة الأولى، ١٣٤٦ هـ.
* أُصول الدين: فخر الدين محمّد بن عمر، الخطيب الرازيّ (٦٠٦ هـ). تحقيق عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الكتب العربيّة، ١٤٠٤ هـ.
* أُصول السرخسيّ: أبو بكر محمّد بن أحمد بن أبي سهل السرخسيّ (٤٩٠ هـ). تحقيق أبو الوفاء الأفغانيّ، لجنة إحياء المعارف النعمانيّة، حيدر آباد الدكن.
* الأُصول من الكافي: أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكلينيّ (٣٢٨ هـ). تصحيح عليّ أكبر الغفاريّ، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨ هـ.
* أُصول المعارف: محمّد بن المرتضى، المدعوّ بالفيض الكـاشانيّ (١٠٩١ هـ) تـصحيح السيّد جلال الدين الآشتيانيّ، مشهد، جامعة إلهيّات، ١٣٥٤ هـ ش.
* الاعتقادات: الشيخ الصدوق، محمّد بن عليّ بن بابويه القمّيّ (٣٨١ هـ). قمّ، بدون ناشر، ١٤٠١ هـ.
* إعلام الورى بأعلام الهدى: أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨ هـ). بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٩ هـ.
* إقبال الأعمال: أبو القاسم عليّ بن موسى بن جـعفر بـن طـاووس، (٦٦٤ هـ). الطـبعة الحجريّة، طهران، ١٣٢٠ هـ ش.
* إلٰهيّات الشفاء: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). تحقيق الأب قنواتي و سعيد زائد، قمّ، مكتبة آية الله المرعشيّ، ١٤٠٤ هـ.
* الإمامة و التبصرة من الحيرة: عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ (٣٢٩ هـ). قمّ، مـدرسة الإمام المهديّ، ١٤٠٤ هـ.
* الإمامة و السياسة: أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوريّ (٢٧٦ هـ). مصر، مطبعة البابيّ الحلبيّ و أولاده، الطبعة الثانية، ١٣٧٧ هـ.

* أنساب الأشراف: أحمد بن يحيى بن جابر البلاذريّ (٢٧٩ ه). بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٣٩٤ ه.
* أنوار الملكوت في شرح الياقوت: أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ ه). تحقيق محمّد بن مهديّ نجميّ، قمّ، منشورات الرضيّ، [بدون تاريخ].
* أوائل المقالات في المذاهب المختارات: محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد (٤١٣ ه). تعليق السيّد هبة الدين الشهرستانيّ، و تصحيح الواعظ الچرندابيّ. تبريز، مطبعة رضائي، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ه ش.
* إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد: أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ ه). جامعة طهران، ١٣٧٩ ه.

«ب»

* بحار الأنوار: محمّد باقر بن محمّد تقيّ المجلسيّ (١١١٠ ه). طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٢ ه ش.
* البداية و النهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقيّ (٧٧٤ ه). بيروت، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٦ م.
* البراهين في علم الكلام: فخر الدين محمّد بن عمر، الخطيب الرازيّ (٦٠٦ ه). تصحيح و تقديم السيّد محمّد باقر السبزواريّ، جامعة طهران، ١٣٤١ ه ش.
* بصائر الدرجات: أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فرّوخ الصفّار القمّيّ (٢٩٠ ه). قمّ، مكتبة آية الله المرعشيّ، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ ه.

«ت»

* تاريخ بغداد: أبو بكر أحمد بن عليّ، الخطيب البغداديّ (٤٦٣ ه). القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٤٩ ه.
* تاريخ دمشق: أبو القاسم عليّ بن الحسن بن هبة الله الشافعيّ، المعروف بابن عساكر (٥٧٣ ه). بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٩٥ ه.

* التحصيل: بهمنيار بن المرزبان (٤٥٨ هـ). تصحيح مرتضى مطهّريّ، جامعة طهران، ١٣٤٩ هـ. ش.

* تذكرة خواصّ الأمّة: يوسف بن قزأوغلي، سبط ابن الجوزيّ (٦٥٤ هـ). بيروت، مؤسّسة أهل البيت، ١٤٠١ هـ.

* ترجمة الإمام عليّ بن أبي طالب من تاريخ دمشق: أبو القاسم عليّ بن الحسن بن هبة الله الشافعيّ، المعروف بابن عساكر (٥٧٣ هـ). بيروت، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأُولى، ١٣٩٥ هـ.

* تصحيح اعتقادات الإماميّة: محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد (٤١٣ هـ). قمّ، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.

* تفسير الصافيّ: محمّد بن المرتضى، المدعوّ بالمولى محسن، الفيض الكاشانيّ (١٠٩١ هـ). طهران، منشورات المكتبة الإسلاميّة، تصحيح الشيخ أبو الحسن الشعرانيّ، ١٣٨٧ هـ.

* التفسير الكبير (المعروف بمفاتيح الغيب): فخر الدين محمّد بن عمر، الخطيب الرازيّ (٦٠٦ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ.

* تقريب المرام في علم الكلام: عبد القادر بن محمّد التختيّ (١٣٠٤ هـ). مصر، الطبعة الحجريّة، مع تعليقات لفرج الله الكردستانيّ.

* تقريب المعارف: تقيّ الدين أبو الصلاح بن نجم الدين الحلبيّ (٤٤٧ هـ). قمّ، تحقيق و تقديم رضا الأستاديّ، ١٤٠٤ هـ.

* تلخيص المحصّل: محمّد بن محمّد بن الحسن، نصير الدين الطوسيّ (٦٧٢ هـ). طهران، مؤسّسة مطالعات إسلامي جامعة مك گيل، ١٣٥٩ هـ ش.

* تمهيد الأصول في علم الكلام: أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (٤٦٠ هـ). جامعة طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

* التمهيد: أبو بكر محمّد بن الطيّب الباقلّانيّ (٤٠٣ هـ). القاهرة، دار الفكر العربيّ، ١٣٦٦ هـ.

* تنزيه الأنبياء: أبو القاسم عليّ بن الحسين، الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ). بيروت، دار

الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
* التوحيد: أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريديّ السمرقنديّ (٣٣٣ هـ). بيروت، دار الشرق، [بدون تاريخ].

«ج»

* جامع العلوم: القاضي عبد النبيّ الأحمد نگريّ (١١٧٣ هـ). حيدر آباد الدكن، ١٣٢٩ هـ.

«ح»

* الحدود: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). طهران، مكتبة سروش، الطبعة الثانية، ١٣٦٦ هـ ش.
* الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ (١٠٥٠ هـ). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الثالثة، ١٩٨١ م.

«خ»

* الخصال: أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ). قمّ، منشورات جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٣٦٢ هـ ش.

«د»

* الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور: جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطيّ (٩١١ هـ). بيروت، دار المعرفة.

«ذ»

* الذخيرة في علم الكلام: أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ، الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ). قمّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٤١١ هـ.

* ذيل المحصّل: ← المحصل.

«ر»

* الرياض النضرة في مناقب العشرة: أحمد بن عبد الله، المعروف بمحبّ الدين الطبريّ (٦٩٤ ه). بيروت، دار الكتب العلميّة.
* رسائل ابن سينا: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ ه). قمّ، انتشارات بيدار، ١٤٠٠ ه.
* رسائل إخوان الصفا و خلّان الوفاء (جمع من المؤلّفين في القرن الرابع الهجريّ). بيروت، دار صادر، ١٣٧٦ ه، ١٩٥٧ م.
* الرسائل العشر: أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ (٤٦٠ ه). قمّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٢ ه.
* رسائل فلسفيّة: محمّد بن زكريّا الرازيّ (٣١٣ ه). طهران، المكتبة المرتضويّة (اُفست، بدون تاريخ).

«س»

* سنن ابن ماجة: أبو عبدالله محمّد بن يزيد القزوينيّ (٢٧٥ ه). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٣٩٥ ه.
* سنن الترمذيّ: أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ (٢١٩ ه). بيروت، دار الفكر، ١٤٠٠ ه.

«ش»

* الشافيّ في الإمامة: أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسويّ، الشريف المرتضى (٤٣٦ ه). قمّ، مؤسّسة الصادق للطباعة و النشر، تحقيق عبد العزيز الخطيب، الطبعة الثانية، ١٤١٠ ه.
* شرح الإشارات و التنبيهات: محمّد بن محمّد بن الحسن، نصير الدين الطوسيّ (٦٧٢ ه). النجف، المطبعة الحيدريّة، ١٣٧٧ ه.

* شرح الأُصول الخمسة: القاضي عبد الجبّار بن أحمد المعتزليّ (٤١٥ هـ). القاهرة، مطبعة الاستقلال الكبرى، الطبعة الأُولى، ١٣٨٤ هـ.

* شرح تجريد العقائد: علاء الدين عليّ بن محمّد القوشجيّ (٨٧٩ هـ). قمّ، منشورات الرضيّ، ١٤٠٤ هـ.

* شرح حكمة الإشراق: قطب الدين محمود الشيرازيّ (٧١٠ هـ) طهران، الطبعة الحجريّة، ١٣١٥ هـ.

* شرح حكمة العين: شمس الدين محمّد بن مباركشاه البخاريّ (٨١٦ هـ). مشهد، جامعة الفردوسيّ، تصحيح و تقديم جعفر الزاهديّ، ١٣٥٣ هـ ش.

* شرح مسألة العلم: محمّد بن محمّد بن الحسن، نصير الدين الطوسيّ (٦٧٢ هـ). مشهد، جامعة الفردوسيّ، تصحيح عبدالله النورانيّ، ١٣٨٥ هـ.

* شرح المواقف: عليّ بن محمّد الشريف الجرجانيّ (٨١٦ أو ٨٢٦ هـ). القاهرة، مطبعة الحاج محمّد أفندي صالح، ١٢٦٦ هـ.

* شرح نهج البلاغة: عزّ الدين بن أبي الحديد المعتزليّ (٦٥٦ هـ). بيروت، دار إحياء الكتب العربيّة، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأُولىٰ، ١٣٧٨ هـ.

* الشفا في الطبيعيّات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). قمّ، مكتبة آية الله المرعشيّ، تصحيح و تقديم إبراهيم مدكور، ١٤٠٤ هـ.

* شواهد التنزيل لقواعد التفصيل في الآيات النازلة في أهل البيت: عبيد الله بن عبد الله الحسكانيّ (ق ٥ هـ) بيروت، مؤسّسة الأعلميّ، تحقيق محمّد باقر المحموديّ، ١٣٩٣ هـ.

«ص»

* صحيح البخاريّ: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاريّ (٢٥٦ هـ). بيروت، دار الفكر، ١٤٠١ هـ.

* صحيح الترمذيّ: ← سنن الترمذيّ.

* الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم: أبو محمّد عليّ بن محمّد العامليّ البيّاضيّ (٨٧٧ هـ). طهران، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ هـ.

* الصوارم المهرقة في نقد الصواعق المحرقة: القاضي نور الله بن شريف الدين التستريّ (الشهيد ١٠١٩ ه). طهران، ١٣٢٧ ه.
* الصواعق المحرقة: أحمد بن محمّد بن حجر الهيتميّ (٩٧٤ ه). القاهرة، شركة الطباعة الفنيّة المتّحدة، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ ه.

«ط»

* طبيعيّات الشفا: ← الشفاء في الطبيعيّات.
* الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: أبو القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن طاووس (٦٦٤ ه). قمّ، مكتبة الخيّام، ١٤٠٠ ه.

«ع»

* عيون أخبار الرضا عليه السلام: محمّد بن عليّ بن الحسين، الشيخ الصدوق (٣٨١ه). قمّ، دار العلم، تصحيح السيّد مهديّ الحسينيّ، ١٣٧٧ ه.

«غ»

* غاية المرام في علم الكلام: عليّ بن محمّد سيف الدين الآمديّ (٦٣١ ه). القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلاميّ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، الطبعة الأولى، ١٣٩١ ه.

«ف»

* فتح الباري بشرح صحيح البخاريّ: أحمد بن عليّ بن محمّد بن حجر العسقلانيّ (٨٥٢ ه). بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ١٤٠٢ ه.
* فرائد السمطين: إبراهيم بن محمّد بن المؤيّد الجوينيّ الخراسانيّ (٧٣٠ ه). بيروت، مؤسّسة المحموديّ للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ ه.
* الفرق بين الفرق: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغداديّ (٤٢٩ ه). بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ ه.

* **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**: عليّ بن أحمد بن حزم الأندلسيّ (٤٥٦ ﻫ). بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٥ ﻫ.

* **فصل المقال** (ضميمة فلسفة ابن رشد): القاضي محمّد بن أحمد بن رشد الأندلسيّ (٥٩٥ ﻫ). دار العلم للجميع، ١٣٥٣ ﻫ.

* **الفصول المهمّة في معرفة أحوال الأئمّة**: عليّ بن محمّد بن أحمد، الشهير بابن الصبّاغ المالكيّ (٨٥٥ ﻫ). النجف، العدل [تاريخ مقدّمة ١٩٥٠ م].

«ق»

* **قواعد المرام في علم الكلام**: عليّ بن ميثم البحرانيّ (٦٩٩ ﻫ). قمّ، مطبعة مهر، تصحيح أحمد الحسينيّ، ١٣٩٨ ﻫ.

* **قواعد العقائد** (ضميمة تلخيص المحصّل): ← تلخيص المحصّل.

«ك»

* **الكافي في الأُصول**: أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ (٣٢٨ ﻫ). طهران، دار الكتب الإسلاميّة، تصحيح عليّ أكبر الغفّاريّ، ١٣٨٨ ﻫ.

* **كتاب الأربعين في أُصول الدين**: فخر الدين محمّد بن عمر، الخطيب الرازيّ (٦٠٦ ﻫ). حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانيّة، ١٣٥٣ ﻫ.

* **الكتاب المقدّس** (العهد العتيق و العهد الجديد): (نسخة فارسيّة). ترجمة فاضل خان همداني، لندن، وليم واطس، ١٢٧٢ ﻫ.

* **كشّاف اصطلاحات الفنون**: محمّد أوغلى بن عليّ التهانويّ (١١٥٨ ﻫ). طهران، مكتبة الخيّام، الطبعة الثانية، ١٩٦٧ م.

* **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**: محمود بن عمر الزمخشريّ (٥٢٨ ﻫ). بيروت، دار الكتاب العربيّ، ١٣٦٦ ﻫ.

* **كشف الفوائد**: الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ ﻫ). طهران، الطبعة الحجريّة، ١٣٠٥ ﻫ.

* كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦هـ). طهران، مكتبة المصطفويّ، (بدون تاريخ).
* كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ هـ). إيران، مؤسّسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلاميّ، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
* كفاية الطالب في مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام: محمد بن يوسف الگنجيّ الشافعيّ (٦٥٨ هـ). قمّ، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٣٦٢ هـ ش.
* كمال الدين و تمام النعمة: محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّيّ، الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ). قمّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين، ١٤٠٥ هـ.
* كنز العمّال في سنن الأقوال و الأفعال: عليّ بن المتّقي بن حسام الدين الهنديّ (٩٧٥هـ). بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ.

«ل»

* اللُّمَع في الردّ على أهل الزيغ و البدع: أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ (٣٢٤هـ). مصر، ١٩٥٥ م.

«م»

* المباحث المشرقيّة: فخر الدين محمّد بن عمر، الخطيب الرازيّ (٦٠٦ هـ). طهران، مكتبة الأسديّ، ١٩٦٦ م.
* المبدأ و المعاد: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ هـ). طهران، مؤسّسة مطالعات إسلامي، تحقيق عبد الله النورانيّ، ١٣٦٣ هـ ش.
* مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ (٥٤٨ هـ). طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٣٩٥ هـ.
* المحصّل: فخر الدين محمّد بن عمر، الخطيب الرازيّ (٦٠٦ هـ). بيروت، دار الكتاب العربيّ، تصحيح طه عبد الرؤوف، ١٤٠٤ هـ، بهامشه: ذيل المحصّل لنصير الدين طوسيّ.

* المحصول في علم الأصول: فخر الدين محمّد بن عمر، الخطيب الرازيّ (٦٠٦ هـ). بيروت، دار الكتب العلميّة، تحقيق عبد القادر عطا، ١٤٢١ هـ.
* المعتبر في الحكمة: أبو البركات البغداديّ (٥٧٠ هـ). حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانيّة، ١٣٥٧ هـ.
* المعتمد في أُصول الدين: أبو يعلى محمّد بن الحسين بن الفرّاء الحنبليّ (٤٥٨ هـ). بيروت، دار الشرق، ١٩٨٦ م.
* المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله محمّد بن عبد الله، الحاكم النيسابوريّ (٤٠٥ هـ). بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦ هـ.
* مسند الإمام أحمد بن حنبل: (٢٤١ هـ). بيروت، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ.
* مطالع الأنظار: شمس الدين محمود الإصفهانيّ (٧٤٩ هـ). القاهرة، المطبعة الخيريّة، ١٣٢٣ هـ.
* المعيار و الموازنة: أبو جعفر محمّد بن عبد الله الإسكافيّ (٢٤٠ هـ). بيروت، ١٤٠٢ هـ.
* المغني في أبواب التوحيد و العدل: القاضي عبد الجبّار بن أحمد المعتزليّ (٤١٥ هـ). القاهرة، الشركة المصريّة، ١٩٥٨ م.
* المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمّد، المعروف بالراغب الإصفهانيّ (٥٠٢ هـ). طهران، مركز نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.
* المقابسات: أبو حيّان التوحيديّ (٤٠٠ هـ). طهران، جامعة طهران، تحقيق محمّد توفيق حسين، ١٣٦٦ هـ ش.
* مقالات الإسلاميّين: أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ (٣٢٤ هـ). الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.
* الملل و النحل: أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (٥٤٨ هـ). قمّ، منشورات الرضيّ، ١٣٦٤ هـ ش.
* مناقب آل أبي طالب عليه السلام: أبو جعفر محمّد بن عليّ بن شهر آشوب السرويّ المازندرانيّ (٥٨٨ هـ). قمّ، مطبعة العلّامة، ١٣٧٨ هـ.
* مناقب عليّ بن أبي طالب عليه السلام: أبو الحسن عليّ بن محمّد الشافعيّ، الشهير بابن

المغازليّ (٤٨٣ ﻫ). طهران، المكتبة الإسلاميّة، ١٤٠٣ ﻫ.
* مناهج اليقين في أُصول الدين: الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ﻫ). مشهد، تحقيق قسم الكلام و الفلسفة في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨ﻫ.

«ن»

* النجاة من الغرق في بحر الضلالات: الشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨ ﻫ). طهران، جامعة طهران، ١٣٦٤ ﻫ ش.
* النقض: نصير الدين عبد الجليل بن أبي الحسين القزوينيّ (سنة التأليف ٥٦٠ ﻫ). منشورات أنجمن آثار ملّي إيران، ١٣٥٨ ﻫ ش.
* نهاية الإقدام في علم الكلام: أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (٥٤٨ ﻫ). بغداد، مكتبة المثنّى، ١٩٦٣ م.
* نهج الحقّ و كشف الصدق: الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ ﻫ). قمّ، مطبعة دار الهجرة، الطبعة الأُولىٰ، ١٤٠٧ ﻫ.
* نهج المسترشدين في أُصول الدين: الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّيّ (٧٢٦ ﻫ). قمّ، دار الهجرة، الطبعة الأُولىٰ، ١٤٠٧ ﻫ.

«ﻫ»

* الهداية الكبرى: الحسين بن حمدان الخصيبيّ (ق ٤ ﻫ). طهران، مؤسّسة البلاغ، ١٤١٩ﻫ.

«و»

* الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ (٧٦٤ ﻫ). طهران، مطبعة جهان، ١٣٨١ ﻫ.

«ي»

* ينابيع المـودّة: سليمان بن إبراهيم الحنفيّ القندوزيّ (١٢٩٤ هـ). قمّ، مطبعة مـحمّدي، الطبعة الثامنة، ١٣٨٥ هـ.

فهرس الموضوعات

الباب الثاني : في الحدوث (٦٧ـ١٤٨)

الباب الثالث : في إثبات الصانع تعالى (١٤٩ ـ ٣٤٠)

الباب الرابع: في العدل (٣٤١ـ ٣٦٩)

الباب الخامس: في النبوّة (٣٧١ ـ ٤٠٠)

الباب السادس: في الإمامة (٤٠١ ـ ٤٢٩)

الباب السابع: في المعاد (٤٣١ ـ ٥٠١)